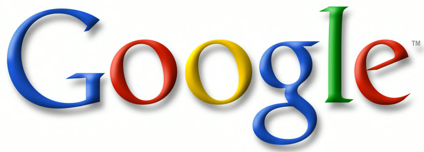

Google



Archiv

für

hilosophie

in Gemeinschaft mit

ilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp,
Christoph Sigwart und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Erste Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1897.

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp, Christoph Sigwart und **Eduard Zeller**

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Band X.

Neue Folge.

III. Band.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1897.

Archiv
für
Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp,
Christoph Sigwart und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Erste Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1897.

Archiv
für
Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp, Christoph Sigwart und **Eduard Zeller**

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Band X.

Neue Folge.

III. Band.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1897.

Inhalt.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

// Archiv für Philosophie.
I. Abtheilung:
Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. X. Band 1. Heft.

I.

Metaphysik und Geschichte der Philosophie.

Von

Dr. **Richard Wahle,**
Universitätsprofessor in Czernowicz.

Begänne ich jetzt diese kleine Abhandlung auch mit den schönsten Complimenten an die Darsteller der griechischen Philosophie und würden diese dann doch bemerken, dass ich ihre Darstellung nicht zu der meinigen machen möchte, so würde ich wenig Liebe ernten und gar in den Verdacht der Heuchelei fallen. Drum will ich es kurz sagen, die Expositionen des griechischen Philosophirens von Heraclit bis Aristoteles scheinen mir nicht ganz geeignet, die in demselben waltende rational-genetische Kontinuität zum Bewusstsein, zur Empfindung zu bringen. Und die folgende Darstellung, deren Autorschaft ganz gleichgiltig, die nur die einzig richtige sein will, die gegenüber den bezüglichen gewaltigen philosophisch-historischen Arbeiten nur Complement sein soll, bittet um die Auszeichnung, in ihrer Kürze als wahre Charakteristik jenes grossen Denkprocesses angesehen und seinen Schilderungen zu Grunde gelegt zu werden.

Das Bedürfnis nach Metaphysik ist heutzutage gleich Null und das sogenannte philosophische Interesse hat sich Fragen anderer Art zugewendet. Vielleicht geschah die Abwendung, weil man glaubte, an der Lösung der ontologischen Fragen verzweifeln zu

müssen; aber man dürfte doch — so scheint es — nicht eher ruhen, als bis sie wenigstens in einer klaren allgemein acceptierten Formel **erledigt** sind. Ueber die uns erscheinende Materie, ihre Verbindung mit Kraft und Bewegung, über das Entstehen der Empfindung aus bewegter Gehirnmaterie hört man nur kurzweg, leichthin — das seien Räthsel. Es lässt sich aber so leicht zeigen, dass jeder dieser Begriffe nicht Räthsel, sondern Unmöglichkeiten enthalte. Materie — als dieses durch und durch Ausgedehnte und Feste — kann absolut mit nichts anderem als Ausgedehntem und Festem verbunden sein und ist daher von allem was nicht ist, wie sie, also von Kraft, von Vorstellung ausgeschlossen. Um die Beziehungen solcher Begriffe schlangen sich **einst** Probleme und Speculationen; wenn man aber in diesen Dingen es nicht einmal bis zu einem Interesse daran gebracht hat, das wenigstens Schwierigkeiten darin fände — wie will man die Alten zutreffend darstellen, welche von diesen Problemen bis in's Innerste und auf's Aeusserste erschüttert wurden!

Es soll nun ein specielles Problem in einer Form, welche uns durch die heutige Wissenschaft plausibel ist, vorgelegt werden; es ist dasselbe, welches in vollkommen analoger Form Parmenides und Plato gefangen hielt; es werden sich uns die Lösungsdirectiven sofort ergeben und es werden vor unserem Auge die Standpunkte der alten Denker als nothwendige Denkpositionen hervorwachsen.

Die Alten sprachen in complexer Weise von dem Flusse aller Dinge, von der allgemeinen Genesis, von der Unähnlichkeit der Dinge mit ihren Begriffen. Sie dachten etwa daran, wie könne ein Individuum jetzt klug, jetzt unbesonnen, frisch und matt, sagen wir, in Assimilation und Secretion der Stoffe begriffen sein, und doch immer **dasselbe** Individuum sein? Nun, so nehmen **wir an**, wir seien in der wissenschaftlichen Analyse der Welt schon weiter, wir sehen schon den Molecülhaufen, der einen Keim z. B. einer Pflanze bildet und sehen schon, wie rein nach mechanischen Gesetzen ein ihm verwandtes Molecül aus seiner Umgebung herangezogen wird und lösen weiter so das Individuum in seinem Medium, mit beider beständigem Fluctuieren, in lauter Attractionsgruppen auf. Dann bleibt doch noch — wie wir gleich sehen

werden — das alte Problem! Wie kann ein Ding dieses Ding und doch ein sich änderndes sein? Zwei Atome, die bisher Ruhe oder irgend eine Geschwindigkeit hatten, setzen sich mit beschleunigter Geschwindigkeit gegen einander in Bewegung. Dann wird dabei jedes Atom in seinem Zustande ein ganz anderes, als es früher war. Ein fliegendes Geschoss ist etwas ganz anderes geworden, als es in Ruhe war. Ja, das um seinen Mittelpunkt rotierende homogene Kugelatom ist in sich, in jedem seiner Punkte vom ruhenden Mittelpunkte aus längs des Radius ein anderes.

Was ist die Lösung dieses ewig brennenden Problems? Ohne meine Meinung hier weiter zu begründen, scheint mir die richtige Antwort darauf: ein Ding, das als phänomenale Materie gedacht und homogen sein soll, kann nicht mit etwas Immateriellem, wie es Kraft ist, verbunden sein und kann nicht gleichzeitig in lauter heterogenen Zuständen befindlich sein; folglich kann thätige Veränderung, wahrhaftes Wirken nicht bei diesem Unding sein. Wahrhaftes Wirken der Materie — wie sie eben erscheint, als was wir sie eben Materie nennen — ist ganz unmöglich. Und weiter folgt: Eine wahrhafte Wirkung, wobei Eines wirkte und sich doch dabei immer veränderte, ist ganz undenkbar.

So dachte ja auch Herbart, bevor er sich zu seinen unglücklichen positiven Constructionen hinreissen liess.

Würde uns aber Permenides so reden hören, so würde er — scheint mir — glauben, wir reden von seinen Meinungen. Genau nun verhält es sich mit diesen so.

Heraclit hatte gelehrt: In ganz exacter Weise, nicht nur beiläufig und mit rednerischem Pathos gesprochen, existiert nichts als die Veränderung, nichts ist bleibend als der Wechsel, jedes Ding verändert sich im kleinsten Zeitmomente; es ist nur „Werden“. Darauf Parmenides: Nein, nichts als Wechsel, nichts als Veränderung — das ist unmöglich. Sagst Du nicht selbst, das Ding verändere sich? Muss es also beim Aendern nicht „ein Eigenes“ haben? Ja, es muss auch ein Bleibendes sein! Es ist „sein“. Schon wenn man an etwas denken will und es begreifen will, muss es ein Seiendes, nicht Fliessendes, sondern Stehendes sein; denn der Begriff ist auch etwas Ruhendes, nicht Zerfliessendes,

[illegible]. Denn ist Sein und Denken dasselbe. Und im Momente, wo ich im Denken etwas festhalte, ist bewiesen, dass es ein Stabiles gibt und nicht nur lauter sich Veränderndes. Es gibt also unbedingt auch Nicht-werdendes, Seiendes, Beharrendes, Konstantes. Aber fuhr er bedenklich und trübe fort, so wie wir oben sprachen: Ein Seiendes, das sich verändert, müsste beim Verändern sein Sein erhalten und sich doch dabei immer aufgeben. Es müsste etwas sein, damit an ihm Veränderung vor sich gehe; verändert es sich aber stetig, dann kann es nie etwas sein. So ist die Veränderung am Bleibenden ein Unding und es ist entweder gar nichts oder nur Seiendes. (Und wenn nur Seiendes — dann gewiss in der Form der einen in sich ruhenden Kugel.) Alle Veränderung kann nur Täuschung, Schein sein.

Bevor wir den Gedanken an dieses Problem weiter schreiten sehen, betrachten wir nur die zwei Geister, die ihre Meister so völlig verstanden: Kratylos und Zeno. Jener sagte, es sei auch im unendlich kleinen Zeitmomente kein „sein“; wir können nie ein Ding erhaschen. Und dieser wendete die allgemeinen Skrupel gegen die Veränderung auf die Bewegung an, zeigte, dass auch dort im „sich bewegen“ ein Bleibendes sein müsste und doch nicht sein könne. Ewig wird er auch darin recht haben, dass wir durch Raum- und Zeitvorstellungen weder die Bewegung, — noch überhaupt eine Veränderung und ein Wirken — werden denken können.

Zurück zu Parmenides. Er hatte die Veränderung und die ganze Sinnenwelt für Schein erklärt. Das passte den Sophisten; Protagoras nahm die Idee vielleicht an und geistreich hämisch sagte er vielleicht: Seht, der Mensch ist ja das Mass der Dinge schliesslich, und unser „Sein“ ist eben nichts anderes als dieser Schein, und der ist auch genug, um ein „Sein“ zu bilden.

Und ähnlich müssen wir sagen, ist auch unsere Sinnenwelt nicht das wahrhaft Wirksame, kann sie es auch nicht sein, so ist sie doch wahrhaft da, und als Product wenigstens wahrhaft.

In solcher Weise ward das Denken gefangen von der Idee der Täuschung, ohne sich zu sagen, dass diese doch zwei wahre Prinzipien postuliere: Das Täuschende und das Getäuschte.

Aber eine philosophische Schule glaubte nicht an den blossen

Schein, sie hielt das Veränderliche für wirklich: die pythagoreische. Durch ihre Idee des begrenzenden und formierenden Prinzipes, des quantitativ, zählhaft bestimmenden Prinzipes war ihr scheinbar das feste Terrain gegeben, von dem aus sie ruhig auf das wirkliche Wogen des Veränderlichen blicken konnte. In dieser Ruhe aber und in ihrem Reiche der Harmonie blieb sie, ohne scharfen Ansporn das parmenideische Problem durchzuarbeiten. Zwei Prinzipien hochzuhalten lehrte sie aber den Platon. (Der Pythagoreer Philolaos vielleicht, so wie Socrates ist zu den Stammvätern Platons zu zählen.) Es ist Eines, ein Festes, bleibend Umrissenes, Regulierendes und es ist ein wirkliches Werden. Mit diesen Grundsätzen gieng Platon nochmals das parmenideische Problem durch und er sagte sich, wenn sich wirklich etwas verändern soll, so muss ein Halt, ein Bleibendes sein — soweit hat Parmenides recht, aber es darf dann nicht in den Strudel des Veränderns gezogen werden, sonst hörte es selber auf zu sein; es müsste also ein Bleibendes in der Veränderung für die Continuität des Dinges sorgen und müsste nur gleichzeitig ausserhalb, ferne der Veränderung stehen um nicht von der Veränderung zu leiden — so entgehe ich der Parmenideischen Consequenz, dass gar keine Veränderung sein könne. Das Ding in dem continuirlichen heraklitischen Wechsel muss ein Formprincip haben, durch welches es möglich ist, dass seine Veränderung in Bezug auf ein in der Existenz Erhaltenes vor sich geht und dieses Formprincip darf nicht im Dinge sein, sonst würde es vom ewigen Flusse weggeschwemmt. So erwächst die „Idee" als das seinem Dinge ferne Formprincip. Anfangs meinte Platon, diese Idee könne nur definiert werden durch den Begriff des Dinges, der ja eben das im Wechsel Bleibende, das fixierte angibt und gleichzeitig die Gattung, zu der es gehört, bestimmt. Genau so hatte ja Parmenides gesagt: Denken — Begriff — und Sein ist dasselbe. Dann aber stellte er sich die Idee als ein rein quantitativ wirkendes Formprincip vor. Immer aber muss es fern vom fluctuierenden Dinge sein.

Und dieser Theil der Lehre ist so wenig mystisch, so wenig eine Utopie, dass vielmehr der kritischste Philosoph sie sich zu eigen machen muss! Ja, das wahrhaft wirkende Prinzip muss,

wenn es nicht durch Contact mit dem Materiellen zu der gleichen Unmöglichkeit der Wirksamkeit kommen soll, von diesem absolut ausgeschlossen sein. Die Idee des Abgetrennten ist richtig; dass wir die übrige Ideenlehre nicht für acceptabel halten, brauchen wir kaum zu sagen.

Platon kam durchaus nicht von psychologischer Seite her, durch die Frage der Abstraction, zu der Ideenlehre; sondern von ontologischer Seite her. Socrates glaubte, wir könnten durch Abstraction zu Begriffen gelangen; Platon meinte im Gegentheile, dass wir in der Erfahrung immer so begriffswidrige Dinge z. B. lauter ungenaue Kreise etc. fänden, sodass wir auf diese Art nie zu deren Begriffen gekommen wären. Und er verfiel auf genau dasselbe Auskunftsmittel wie Kant für seine allgemeinen und nothwendigen Positionen, nämlich auf das a priori, auf ein Wissen vor der Erfahrung und die dadurch bedingte Anamnese.

In der Darstellung der Platonischen Ideen muss man sofort anführen, wie nach ihm ein Ding und seine Veränderung begründet wird. Z. B. ein Weib bleibe bei zunehmendem Alter schön; das kann nur so construirt werden, dass die Idee des Weibes und der Schönheit bleibend ein Gestaltbares fern von ihnen, in Form erhalten, dass dieses von der Idee der Jugend aber nach einer Zeit zurückgezogen wird und dass dieses Weib endlich nicht die wahre, ganze Schönheit darstelle, da sich ja auch andere Ideen an ihr betheiligen. Und zweitens ist sofort zu sagen, dass, da die Ideen fern sein müssen, der Bedarf nach einem vermittelnden Principe sich rege machen wird. Die Weltseele darf in den Darstellungen der Lehre Platons nicht hinterdrein nachhinken, respective es ist für sie bei der Systemconstruction sofort der Platz zu reservieren. Die Fragen über ihre Beschaffenheit sowie über die des Gestaltbaren, ob es Materie oder Raum sei, sind natürlich nur positiv-historisch zu behandeln, nachdem der Tenor der Hauptlehre durch einen Blick auf jenes ontologische Problem, auf welches sie sich eben unverkennbar bezieht, festgestellt ist.

Wie vielen Schwierigkeiten diese Platonische Ideeninfluenz begegnen muss, das wusste niemand besser als der scharfsinnige Kritiker Aristoteles. Er war alles, nur kein philosophisches Genie. Er

packte die Platonische Lehre an und suchte sie zu verbessern. Die Abgetrenntheit der Formprincipien schien ihm das Hauptgebrechen und er glaubte dies zu beheben, indem er die Formprincipien in das Veränderliche hineinrückte. Die Form ist nach ihm in den Dingen und sie ist die Ursache ihrer Gestalt, und immanente Formen sind die Ursachen der Veränderung. (So ist z. B. ein Modell, um welches man eine plastische Masse giesst, die Form der neuen Gestalt und die Ursache der Form.) Auf diese Weise glaubte Aristoteles vortrefflich die Schwierigkeiten des abgetrennten Formprincips umgangen zu haben — aber leider hatte er nur Platons Lehre, in der fertigen Gestalt scharf ins Auge gefasst, aber für das metaphysische Bedürfnis, dem sie entquollen war, hatte er kein Auge. Und Parmenides hätte mit Recht ihm gesagt: nein, innerhalb des Veränderlichen kann sich das präcisierte Princip der Veränderung niemals erhalten — damit fällt diese Lehre.

Aus dem metaphysischen Probleme des Form- und Veränderungsprincipes wurde später unter den Auspicien des Aristoteles ein logisch-grammatikalisches über das Verhältnis des Abstractum zu seinem Concreten. Aristoteles gieng logisch subtil vor und unterschied Form, Ursache, Materie, aber metaphysisch, sachlich förderte er die Einsicht in ihre Beziehungen nicht mehr als die alten Hylozoisten, die einfach kraftbegabte Materie angenommen hatten, wie es auch die Denker nach Aristoteles wieder thaten.

Wenn man etwa glaubt, man könne sich heutzutage mittels der Formel „das Gesetz ist in dem Atome“ dem Aristoteles anschliessen, so kann man sicher sein, ebenso falsch, formalistisch und gedankenleer vorgegangen zu sein, wie jener. Lächerlich geradezu ist es auch zu sagen, der Stoff ist seiner Natur nach bewegt. Denn seiner erscheinenden Natur nach ist der Stoff nur das Ausgedehnte eventuell Harte, und das Bewegtsein ist doch etwas anderes als das Ausgedehntsein, und daher kann nicht jenes seinem Sein, seiner Natur nach, ein anderes sein. Das wäre, wie wenn man sagen wollte, das Weisse sei seiner Natur nach süss. Dass aber Materie mit Bewegung immer verbunden sei — kann man auch nicht durchdenken, denn mit der räumlich sich erstreckenden Materie kann — insoferne wir sie eben so in unser Denken

fassen — nur wieder Räumliches verbunden sein. Man muss sich vielmehr klar sein, dass wir wohl freilich immer von Ewigkeit zu Ewigkeit nur rotierende Materie zu sehen bekommen könnten, dass aber dieser Vorgang nicht nur undurchdenkbar ist, sondern falls dies wirklich seine ganze, veritable Natur wäre, unmöglich, einfach widersinnig ist, und dass hinter ihm die wahrhaft wirkenden Factoren stehen müssen. Um ihn herum aber schlichen die Speculationen des Parmenides und Platons und erfüllen uns mit Rührung über ihre verzweifelnden und wehmüthigen Träumereien.

Dem Aristoteles aber, nachdem er unfruchtbar an der in ihren Triebfedern ungewürdigten Conception des Platon über das Bleibende, Beharrliche herumgearbeitetet hatte, ergieng es wie es vielen ergeht, welche sich, wenn auch tadelnd in die Formen eines anderen vertieften: er nahm des Platon Formen an. Des Aristoteles Gott ist so abgetrennt von der Welt, wie die Ideen Platons. Und wenn nach Aristoteles eine Form wieder die Materie für eine andere Form sein soll, so ist damit die Schwierigkeit der Platonischen Abtrennung der Ideen noch überboten.

Die griechische Metaphysik steht aber ganz im Bannkreise des Parmenides.

Diese Abhandlung[1]) ist allerdings so unklug, ausdrücklich den Anspruch geltend zu machen, den doch eigentlich jede Arbeit erhebt, nämlich zur einzigen Richtschnur in ihrem Gebiete dienen zu sollen. Man kann in der Entwicklung der Philosophie von Heraklit zu Aristoteles noch viele Motive ausser dem Empfindungsmotiv der Substitution der Theologie durch eine freie Weltanschauung finden — aber das treibende rationale scheint mir das hier aufgezeigte zu sein. Und so wie man einen Flusslauf durch Beziehung auf allerhand landschaftliche Objecte, oder Gleichnisse beschreiben kann, die absolut richtige Beschreibung aber die mit-

---

[1]) Es werde mir nicht verübelt, wenn ich auch auf „Das Ganze der Philosophie", Braumüller, Wien, Leipzig 1894 und „Geschichte der Entwicklung der Philosophie", Braumüller, Wien, Leipzig 1895 hinzuweisen mir erlaube. Auch die neue Psychologie in dem ersteren Werke empfehle ich, wenn ich auch weiter auf Citiertwerden verzichte, zur geneigten Verwendung.

tels der Punkte der Windrose ist, so scheint mir auch die hier vorgebrachte Bloslegung des Ganges der griechischen Speculation die absolute. Dies aber nicht deshalb, weil meine Wenigkeit selbstliebend und starrköpfig ist, sondern weil ich mit Hegel, wenn auch in anderer Modalität wie er, glaube, dass die ontologischen Probleme sich selber ihre Denker erzwingen und dass es, zwar in leichter, zufälliger historischer Verkleidung und leicht betroffen von zufälliger historischer Auslese, eine logisch-ontologisch prästabilierte Aufrollung und Abschliessung der Probleme gegeben hat.

II.

Die Entwickelung Descartes' von den „Regeln" bis zu den „Meditationen"[1].

Von

Paul Natorp in Marburg.

Die Untersuchungen über die Erkenntnistheorie Descartes', deren Ergebnisse in meiner 1882 veröffentlichten Schrift[2] niedergelegt sind, verfolgten nicht die blos historische Absicht, eines der grossen philosophischen Systeme idealistischer Grundrichtung in seiner genau bestimmten Eigenart, seiner zeitlichen Entstehung und seinen zeitlichen Wirkungen darzustellen, sondern es sollten die Gedankengänge des Philosophen in ihren innersten sachlichen Motiven begriffen und selbst über das direct Gesagte hinaus verfolgt werden, damit die Beziehungen klar würden, die seine Philosophie mit der reifsten und vertieftesten Gestalt, die der philosophische Idealismus seitdem erreicht hat, mit dem „kritischen Idealismus" Kants verbinden. Obgleich nun das Buch eben wegen dieser Absicht nicht unbemerkt blieb, so hat man ihm doch meist nicht die Gerechtigkeit widerfahren lassen, es ausschliesslich nach dieser seiner Absicht zu beurteilen, sondern man las es als Geschichte, und fand, dass es als Geschichte

[1]) Die Abhandlung ist in französischer Sprache bereits erschienen in einem, ganz dem Andenken Descartes' (geb. 1596) gewidmeten Hefte der *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. IV p. 416—432.

[2]) Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus. Marburg, Elwert, 1882.

nicht befriedige, dass es der Individualität der Descartes'schen Philosophie nicht gerecht werde und sie dem Kriticismus mehr als billig annähere[3]). Die gegenwärtige Gelegenheit[4]), über Descartes etwas zu sagen, ist mir daher willkommen, um zur weiteren Aufklärung der wichtigen Frage das beizutragen, was ich zur Zeit beizutragen im Stande bin; wobei ich, um das alte Misverständnis möglichst auszuzchliessen, bemüht sein werde, der Untersuchung einen im engeren Sinne historischen Charakter zu geben. Die Vergleichung Descartes' mit Kant kann und darf freilich nicht unterbleiben. Es ist zugleich die beste Huldigung, die ein Deutscher dem ersten Philosophen französischer Nation darbringen kann, dass er ihn mit dem Manne in Parallele stellt, in dem wenigstens das Ausland stets die bestimmteste Ausprägung der deutschen Art des Philosophirens anerkannt hat.

Ist Descartes Idealist? Ist er es schon im ersten Stadium seiner Philosophie, in den „Regeln", oder erst von dem Augenblick an, wo er in der Selbstgewissheit des Ich den neuen Mittelpunkt der Philosophie entdeckte?

Ich verweile nicht lange bei der Vorfrage, ob die Philosophie der „Regeln" überhaupt eine ernste Berücksichtigung verdient. Man wird J. Baumann[5]) nicht Unrecht geben können, wenn er gegen Foucher de Careil[6]) behauptet, dass die „Regeln" ein frühes, wenig entwickeltes Stadium der Philosophie Descartes', und zwar genau das Stadium darstellt, von welchem der Philosoph im zweiten Teil des Discours selber berichtet, und welches er genau begrenzt auf die Zeit von seinem 23. bis 32. Lebensjahr, 1619 bis 1628. Die im Discours aufgezählten vier allgemeinen „Gesetze" seiner Methode sind in der That nur ein Auszug aus der

---

[3]) Besonderen Dank schulde ich Al. Chiappelli für sein ebenso verständnisvolles wie gemässigtes Urteil in der wertvollen Schrift La dottrina della realtà del mondo esterno nella filosofia moderna prima di Kant. P. I. Firenze 1886. Ein paar Bemerkungen dazu Philos. Monatshefte Bd. 24 S. 461 ff.

[4]) S. die Anm. zur Ueberschrift.

[5]) Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 53 S. 198.

[6]) Oeuvres inédites de Descartes, Introd. p. XXV. — Ueber die Abfassungszeit der Regulae stimme ich völlig überein mit Millet, Histoire de Descartes avant 1637, p. 155 ff. Vgl. Descartes' Erkenntnistheorie S. 164.

posthumen Schrift. In dieser werden (Reg. VII, am Schluss) drei Regeln, nämlich die 5., 6. und 7., als generelle Zusammenfassung dessen bezeichnet, was in allen folgenden nur mehr im besondern ausgeführt wird. Diese drei Regeln decken sich, von unbedeutenden Abweichungen abgesehen, mit dem 2., 3. und 4. der „Gesetze“ des Discours. Das erste aber — nichts für wahr zu nehmen, was nicht evident als wahr erkannt ist — ist nur eine kurze Zusammenfassung der allgemeinen Erwägungen, die in den Regulae der Aufstellung jener drei Hauptregeln vorangehen (Reg. I—IV); es entspricht am nächsten der 2. und 3. Regel der älteren Schrift. Dass aber das ganze, durch diese Regeln, als Ersatz der alten Logik, und durch die Studien in der „universellen Mathematik“ gekennzeichnete Stadium der Philosophie Descartes', dessen directestes Zeugnis in den Regulae vorliegt, eine blosse Vorstufe ist, die schon neun Jahre vor dem Gewinn seiner metaphysischen Grundsätze erreicht war, geht aus dem, was am Schluss des zweiten und im dritten Teil des Discours gesagt ist, unwidersprechlich hervor.

Indessen wäre es ein vollkommener Irrtum, dass Descartes seit der Aufstellung seiner metaphysischen Sätze die Errungenschaften jener älteren Periode preisgegeben hätte. Seine Metaphysik ist im Gegenteil, wie Foucher de Careil mit Recht behauptet, selbst nach der Darstellung des Discours eine blosse Anwendung seiner „Methode“. Die Methode aber ist fertig in jenem ersten Stadium und erfährt keinen wesentlichen Zusatz mehr. Auch wird auf sie fort und fort das grösste Gewicht gelegt. Es ist nur der Triumph der Methode, dass durch sie auch die Metaphysik und damit das Ganze der menschlichen Erkenntnis, wenigstens der theoretischen, ein neues Fundament erhält. Um so wichtiger ist es zu betonen: in dem Grundgedanken der Methode Descartes' ist, was man mit Fug seinen Idealismus nennen kann, vollständig enthalten; er liegt darin sogar in einer reineren Gestalt als in seiner entwickelten Metaphysik. Das ist es, was ich jetzt noch etwas gründlicher als früher beweisen zu können hoffe.

Mit der ursprünglichen Energie eines echt philosophischen Triebes geht Descartes von Anfang an darauf aus, e i n Centrum der Erkenntnis zu gewinnen. Nicht in der grenzenlosen Fülle der

Gegenstände sich zu verlieren, sondern den festen Standort zu finden, von dem aus sich dies wirre Ganze in Ordnung und Uebereinstimmung fügt, ist die Aufgabe. Nicht aber in einer Urexistenz sucht er diesen neuen Mittelpunkt, sondern in dem Urgesetze der Erkenntnis, im Gesetze der Methode, in der die Erkenntnis wurzelt. Das ist, um es mit einem Worte zu sagen, der unschätzbare Vorzug dieses ersten Anlaufs, verglichen mit der nachmaligen Wendung der Metaphysik Descartes', deren Ziel — der Spinozismus ist. Und eben dies ist die Verwandtschaft Descartes' mit Kant, die sich in der weiteren Entwickelung seines Systems freilich in hohem Grade wieder verwischt.

Allein, ist denn dies schon Idealismus? Sucht nicht jede Philosophie, die überhaupt des Namens wert ist, ein Centrum der Erkenntnis, und zwar in dem Grundgesetze ihrer Methode?

Es wäre nicht durchschlagend, wenn man darauf antworten würde, es handle sich um das Gewicht, das auf die Methode gelegt wird, um das Vorwalten der auf sie gerichteten Reflexion im Geiste des Philosophen, in der ganzen Anlage seines Systems. Sondern es fragt sich: ist die Methode blos das hilfreiche Werkzeug, das man nach vollbrachtem Werk bei Seite legt, nur das Gerüst, das man abbricht, um den Anblick des harmonisch vollendeten Baues nicht zu stören und sich fortan wohnlich darin einzurichten, oder bleibt sie fort und fort bewusst als der Schöpfer des Werks, so wie dem Künstler, ja selbst dem Kunstgeniessenden das absolvirte Werk nichts, die Gestaltung (oder Nachgestaltung) alles, jenes der Tod der Kunst, dies allein ihr wahrhaftes Leben ist? Doch warum in Gleichnissen spielen, wo der schlichte Ausdruck der Sache zu Gebote steht? Ist es also die Voraussetzung, dass die Methode sich dem irgendwie schon gegebenen Gegenstande anzupassen hat, oder gilt vielmehr, dass gar kein Gegenstand gegeben ist, nach dem die Methode sich richten könnte, da der Gegenstand, als Gegenstand unsrer Erkenntnis, sich allein gestalten kann gemäss dem Grundgesetze der Methode dieser Erkenntnis? Man mag aus irgend welchen Gründen vorziehen, dies letztere nicht Idealismus zu nennen, das ist so gleichgiltig wie schliesslich jede Frage der Etikette. Was ich aber behaupte, ist,

dass diese Ansicht es ist, die Kant unter seinem „kritischen“ oder „formalen“ Idealismus verstanden wissen wollte. Scheut man das vieldeutige Wort, nun so nenne man es Kriticismus, so wird vielleicht am sichersten jeder Wortstreit abgeschnitten.

Schwerlich aber wird man, einmal aufmerksam gemacht, verkennen können, dass Descartes' Standpunkt in den „Regeln“ der des so definirten Kriticismus ist, oder doch ihm äusserst nahe kommt, näher wenigstens als irgend ein andres Werk der neueren Philosophie vor Kant. Unter den Alten hatte bereits Sokrates und (in einem bestimmten Stadium seiner Philosophie) Platon sich demselben Standpunkt genähert, deren Vorbild Descartes sichtlich vor Augen stand.

Descartes erklärt (Reg. I): Die Wissenschaften bestehen ganz und gar in animi cognitione, sie sind nichts andres als humana sapientia, quae una et eadem manet quantumvis differentibus subiectis applicata, nec maiorem ab illis distinctionem mutuatur quam solis lumen a rerum quas illustrat varietate. Deshalb soll man nicht nach einzelnen Kenntnissen haschen, sondern allein jene universalis sapientia suchen, in der alle besonderen Erkenntnisse derart verknüpft und wechselseitig von einander abhängig sind, dass es leichter ist alle mit einander zu gewinnen als irgend eine einzelne getrennt von den übrigen.

Also Erkenntnis ist die Sonne, die die Gegenstände erleuchtet, nicht von ihnen ihr Licht erborgt. Sie trägt in sich das Princip jener Einheit und Identität, durch die die Dinge in durchgängiger Verknüpfung stehen und so erst Gegenstände der einen, universalen Erkenntnis sind.

Welches aber ist diese Einheit stiftende und damit Licht spendende Kraft der Erkenntnis? Es ist die Kraft der Methode (Reg. IV), jener Methode, die in ihrer ursprünglich schöpferischen Gewalt schon in der Mathematik der Alten wirkte, in ihr freilich blos eingehüllt blieb, thatsächlich aber die ersten Anfänge und Samen aller Erkenntnis, prima rationis humanae rudimenta, prima veritatum semina in sich birgt. Ihre Erkenntnis ist deswegen aller andern vorzuziehen, weil sie der Quell aller andern ist.

Reg. VIII: Einmal im Leben muss man sich vornehmen, alle

Wahrheiten zu prüfen, zu deren Erkenntnis die menschliche Vernunft zulangt; einmal im Leben muss man sich die Frage vorlegen: welcher Erkenntnis ist die menschliche Vernunft überhaupt fähig? Was ist menschliche Erkenntnis und wie weit erstreckt sie sich? Darin liegt das wahre Werkzeug der Wissenschaft und die ganze Methode. — Das erste, was es zu erkennen giebt, ist der Intellect selbst, denn von ihm hängt die Erkenntnis alles Uebrigen ab, nicht umgekehrt. Auch kann es keine allzu schwere Aufgabe sein, eius quod in nobis ipsis sentimus, ingenii limites definire . . . neque immensum est opus, res omnes in hac universitate contentas cogitatione velle complecti. Es muss sich in erschöpfender Einteilung angeben lassen, was dazu gehört. Man hat nur ins Auge zu fassen 1. den Erkennenden selbst, 2. die zu erkennenden Gegenstände, doch diese nur prout ab intellectu attinguntur. Vgl. Reg. VI: die Dinge sind in gewisse Ordnungen zu stellen, nicht nach den Gattungen des Seienden wie bei Aristoteles, sondern in quantum unae ex aliis cognosci possunt. Es ist rerum cognoscendarum series zu beachten. Oder Reg. XII: die Dinge sind zu betrachten in ordine ad cognitionem nostram.

In diesen Stellen (um nur die bezeichnendsten herauszuheben) ist der kritische Charakter des Descartes'schen Philosophirens scharf ausgeprägt. Es ist nicht allein das Ausgehen von der formalen Frage: „was ist Erkenntniss“? worin sich die tiefe Verwandtschaft mit dem Kriticismus kundgiebt, sondern es ist dies, dass die universitas der Dinge sich reducirt auf die universitas des erkennenden Geistes, dessen „Grenzen“ sich darum voraus, vor allen „gegebenen“ Gegenständen bestimmen lassen müssen, weil wir in uns selbst das Bewusstsein von ihm haben. Das Universum der Dinge, als Gegenstände der Erkenntnis, beschlossen im Universum der Erkenntnis, die vom „Geiste“ aus bestimmt, durch das eine, identische Gesetz seiner Methode zur universellen Einheit verknüpft ist — was ist noch Idealismus, wenn nicht dies?

Der Geist besagt hier klärlich das Denken, in seiner ursprünglichen, allein ihm selbst eigenen Gesetzlichkeit. Es besagt die Methode, nichts andres. Rein darin wurzeln die Elemente, die wir in Kants Sprache a priori nennen würden. Ich nannte

schon die Ausdrücke prima rationis rudimenta, prima veritatum semina. So heisst es von den Grundgesetzen der Methode, sie seien omnium simplicissimae et primae, adeo ut, nisi illis uti iam ante posset intellectus noster, nulla ipsius methodi praecepta comprehenderet. Und die Einsichten der Mathematik sind spontaneae fruges ex ingenitis huius methodi principiis natae.

Die Erkenntnis a priori meint ebenfalls der den Regulae vorzugsweise eigene Terminus intuitus mentis, der (Reg. III) ausdrücklich als in dieser Bedeutung ungewöhnlich bemerkt und (Reg. IX) durch den Vergleich des Sehens erläutert wird. Sicheres Wissen ist nur, quod clare et evidenter possumus intueri vel certo deducere (Reg. III) . . . Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem vel male componentis imaginationis iudicium fallax, sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur. Zum intuitus gehört (Reg. XI), ut propositio clare et distincte, deinde etiam ut tota simul et non successive intelligatur. Er ist ausgezeichnet (Reg. III) durch praesens evidentia, wir fassen darin den Gegenstand gleichsam uno eodemque oculorum intuitu, er begreift, was immer er begreift, simili, unico et distincto actu (Reg. IX). Dagegen bedeutet die Deduction motum quendam cogitationis singula attente intuentis simul et ad alia transeuntis. Er hängt daher zwar hauptsächlich vom intuitus, aber in gewissem Masse auch vom Gedächtnis ab (Reg. XI, cf. III, VII).

Der wesentliche, rein objektive Sinn der Einheit des Intellects ist die deductive Verkettung der gesamten menschlichen Erkenntnis, kraft deren sie von den ersten, einfachsten Elementen an in „continuirlicher, nirgends unterbrochener Gedankenbewegung“ (Reg. III) gewonnen werden kann. Die Forschung nach jenen, in Grundbegriffen und Grundsätzen zu definirenden Elementen des deductiven Zusammenhanges der einen unteilbaren Wissenschaft hat eigentlich Descartes zu Ehren gebracht. Leibniz ist darin sein Nachfolger; die Kategorien und Grundsätze Kants sind die spät gereifte Frucht dieser langen Vorarbeit.

Psychologisch aber legt sich Descartes seinen „reinen“ Ver-

stand ganz in Platons Weise und in deutlicher Erinnerung an ihn zurecht; er beruht (nach Reg. XII) auf einer „rein geistigen" Kraft, geschieden von allem Körper.

Hier beginnt freilich schon die Abbiegung von der „kritischen" Fragestellung. Je nachdrücklicher die reine Geistigkeit des Intellects betont wird, desto unvermeidlicher stellt sich der Körper als unbegriffener, unbegreiflicher Rest ihm gegenüber. Damit zugleich tritt die sinnliche Erfahrung als zweiter, obwohl „unreiner" Quell der Erkenntnis mit eigentümlichen Ansprüchen neben den reinen Verstand. So droht die mit solcher Entschiedenheit angestrebte Einheit der Erkenntnis wieder verloren zu gehen. Die Spuren dieses Rückschritts lassen sich in den „Regeln" genau verfolgen.

Dem „reinen" Intellect nämlich entsprechen, ganz nach Platon, die „reinen", einfachen, absoluten „Naturen" (Reg. VIII u. XII), welche per se notae sind. Sie und ihre „notwendigen Verknüpfungen" sind der alleinige Gegenstand des Intellects. Aber darin ist in der That nicht alles befasst, es bleibt noch ein Gebiet übrig für die sinnliche Erfahrung. Bei dieser verwischt sich alsbald das ursprünglich klare Verhältnis von Erkenntnis und Gegenstand (Reg. XII): Experimur quidquid sensu percipimus, quidquid ex aliis audimus, et generaliter quaecunque ad intellectum nostrum vel aliunde perveniunt, vel ex sui ipsius contemplatione reflexa. Also die Objecte gelangen „anderswoher" an den Verstand!

Jenes sensu percipere aber wird sehr wörtlich verstanden: die Sinne sind rein passiv, sie empfinden eadem ratione qua cera recipit figuram a sigillo; der empfindende Körper erfährt eine wirkliche Veränderung von Seiten des Objects.

Auf dieselbe Weise fungirt das Centralorgan (sensus communis) in Phantasie und Gedächtnis vice sigilli. Nur der reine Intellect agirt unabhängig von allen körperlichen Organen.

Vergebens betont Descartes, dass es dabei doch eine und dieselbe Kraft sei, die je nach ihrer „Application" auf die bezüglichen Organe Sinn, Gedächtnis, Einbildungskraft heisse, in ihrer reinen Ausübung aber (si sola agat) Verstand. Ungefähr so hatte

auch Platon gesprochen. Allein wenn es dann wieder heisst, Erkenntnis sei zwar nur im Intellect, aber sie könne doch originem ducere a sensu aut phantasia (Reg. VIII), so ist damit selbst die so nachdrücklich behauptete Unabhängigkeit des Intellects preisgegeben.

Dann scheint wieder die Sinnlichkeit sich fast in reinen Verstand aufzulösen. Der Verstand unterliegt, auch wo er sich auf die Erfahrung der Sinne stützt, keiner Täuschung, so lange er praecise tantum intueatur rem sibi obiectam (Reg. XII). Der intuitus mentis erstreckt sich nicht blos auf die einfachen Naturen und deren notwendige Verknüpfungen, sondern auch auf alles andre, quae intellectus praecise vel in se ipso vel in phantasia esse experitur (ebenda). Diese Bedingung, dass die Erfahrung „praecis" sei, führt gradeswegs zum Verstandesprincip zurück. Die sinnliche Qualität, z. B. Helligkeit, Schallstärke, ist (nach Reg. XIV) überhaupt keiner exacten Bestimmung fähig; wohl die reine Ausdehnung, obgleich diese ebenfalls Gegenstand der imaginatio ist. Folgerecht durchdacht würde das auf etwas wie eine „reine Anschauung" führen. Aber schliesslich fällt Descartes in den groben Dualismus zurück. So wird Reg. XII von Anfang an gefragt: quid sit mens hominis, quid corpus, und sind die res simplices teils rein intellectual, teils material, teils gemeinsam.

Man begreift wohl, welche Schwierigkeiten es waren, die den Philosophen so weit von seinem anfänglichen Wege abführten. Dass aber eine starke und bedenkliche Abbiegung vorliegt, ist unleugbar. Gerade die Möglichkeit der Erfahrung zu begründen war der Sinn des a priori bei Kant, während für Descartes die Erfahrung als unbegriffener Rest stehen bleibt, der in die universitas des Verstandes nicht eingeht, der für die Methode, deren universelle Geltung doch behauptet wird, incommensurabel bleibt. Am bedauerlichsten ist, dass jene klare Auffassung des Verhältnisses von Erkenntnis und Gegenstand, die in den zuerst citirten Aussprüchen wahrhaft überraschte, fast ganz wieder preisgegeben scheint. Können Objecte „anderswoher" zum Verstande gelangen, schaut er den Gegenstand, der „sich ihm darbietet" (rem sibi obiectam), an, nicht viel anders wie das sinnliche Auge das sinn-

liche Object, so gerät der intuitus mentis in Gefahr, aus der Sonne, die ihr Licht auf die Dinge wirft, zum blossen Spiegel zu werden, der das anderweitig erzeugte Licht blos aufnimmt und zurückwirft.

Vielleicht wendet man ein, dass selbst bei Kant dieser Dualismus keineswegs ganz überwunden sei, dass neben dem in der Erkenntnis rein erzeugten doch noch etwas wie ein „gegebener“ Gegenstand übrig bleibe. Allein das ist bei ihm blos ein rudimentärer Rest einer in der Hauptsache verlassenen Stufe des Philosophirens; ein Rest, der auf der Höhe des Systems verschwindet. Bei Descartes im Gegenteil ist der erste Ansatz rein und folgerecht, aber daneben wuchert das naive Vorurteil des an sich vor aller Erkenntnis vorhandenen und nun zu erfassenden Gegenstandes ungestört weiter, um endlich auch jenen richtigeren Ansatz zu überwuchern und sich auf der Höhe der Entwickelung des Philosophen, in seiner Metaphysik, zum System zu verhärten. Es ist bemerkenswert, dass die ganze Metaphysik Descartes' in den „Regeln“ dem Keime nach zwar vorliegt, aber nur nachträglich und in Form einer „Hypothese“ auftritt, von der man anscheinend halten kann, was man will, wie von den Cirkeln der Astronomen. Die Grundsätze der Methode sind von dieser Metaphysik unabhängig, und bleiben es. So ist das Verhältnis selbst im Discours. Anderseits glaubt sich Descartes offenbar im Besitz entscheidender Gründe für seine „Hypothesen“, die er nur noch nicht vorzulegen sich getraut, weil er sie noch überzeugungskräftiger zu gestalten hofft, und weil er sie nicht anders als bis an die Zähne gewappnet — der kirchlichen Theologie entgegenzustellen wagt.

Noch in einem besonderen Punkte verrät sich die Schwäche der Durchführung des genial erfassten Princips. Die letzten Elemente der Verstandeserkenntnis, die Grundbegriffe also, sowie deren „notwendige Verknüpfungen“, die Grundsätze, sind ihm per se nota, keiner Definition oder Deduction fähig noch bedürftig. Mit diesen aristotelischen Phrasen verwehrt er jede neugierige Frage nach dem Grunde der Gewissheit solcher Wahrheiten, die mit axiomatischem Anspruch auftreten. — Wieder wird man ein-

wenden: selbst noch Kant sei viel zu rasch damit bei der Hand, Sätze, die mit dem Anspruch von „Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit" auftreten, für a priori zu erklären. Allein auch hier verhält es sich so, dass sich der Fehler auf der Höhe des Systems berichtigt. Kant verbietet schlechterdings (Kr. d. r. V., Kehrbach S. 215) „einen Satz für unmittelbar gewiss, ohne Rechtfertigung oder Beweis, auszugeben. Denn, wenn wir das bei synthetischen Sätzen, so evident sie auch sein mögen, einräumen sollten, dass man sie ohne Deduction, auf das Ansehen ihres eigenen Ausspruchs, dem unbedingten Beifalle aufheften dürfe, so ist alle Kritik des Verstandes verloren . . . so wird unser Verstand jedem Wahne offen stehen." Bei Descartes im Gegenteil nimmt auch dieser Fehler zu, im gleichen Verhältnis mit der Entwickelung seiner Metaphysik. Wollte er ernstlich das leisten, was ihm doch sichtlich vorschwebt: das System der Grundbegriffe und Grundsätze der menschlichen Erkenntnis aufzustellen, und so in strenger Deduction, vom obersten Grundgesetze des Intellects ausgehend, bis zu solchen Normen vorzudringen, die auf Erfahrung unmittelbar Anwendung finden, vielmehr eine Erfahrung als gegründete Erkenntnis erst möglich machen, so musste er vor nichts so sehr auf der Hut sein wie davor, irgendwelche noch so „klaren und deutlichen" Principien als per se nota einzuführen. Statt dessen wird ihm der intuitus oder das lumen naturale immer mehr zu einem Zauberwort, auf dessen Ausspruch sich Principien nach Bedarf aus dem Aermel schütteln lassen. Eine lange Reihe erzscholastischer Sätze (die sich Baumann irgendwo die Mühe gegeben hat zusammenzustellen) wird in der That „ohne Rechtfertigung oder Beweis, auf das Ansehen ihres eigenen Ausspruchs" behauptet, am meisten auf der Höhe des Systems, bei und nach dem Aufbau seiner Metaphysik. Damit wird aber der Intellect, der die methodische Erzeugung des Gegenstands in der Erkenntnis bedeuten sollte, zu einem eigenen, blos höheren Organ als die Imagination, zu einem höchst vornehmen „Vermögen", die gegebenen, von Ewigkeit her vorhandenen „Wahrheiten" fast wie eine andere Klasse von Sinnendingen anzuschauen; zu einer anderen, nämlich inneren Erfahrung, neben der umso unbedenklicher die

äussere Erfahrung, als wenn auch minder reiner Quell der Erkenntnis, als zweiter, obwohl schlechterer Zeuge der Wahrheit, als eine Art von impurem Verstand stehen bleibt. Damit geht dann endlich auch die Selbständigkeit der kritischen Grundlegung der Erkenntnis verloren. Die Wahrheit des Intellects, die erst ganz auf sich selbst stand, wird abhängig von der „Wahrhaftigkeit Gottes", und wenn die Gesetze des Verstandes „exact beobachtet sind in allem, was ist und geschieht", so ist es, weil sie von seinem Urheber, der zugleich der Urheber alles Seins und Geschehens ist, ihm eingepflanzt sind. Das ist die denkbar weiteste Abirrung vom kritischen Princip.

Sie tritt uns aufs schroffste entgegen, wenn wir unmittelbar nach den „Regeln" den acht Jahre später verfassten „Discours" lesen.

Zwar in den ersten Abschnitten stösst man fast auf keinen einzigen Satz, der nicht der früheren Schrift genau conform wäre. Die radicale Verwerfung alles irgend Bezweifelbaren als so gut wie falsch war schon dort ausgesprochen. Und wenn Descartes mit heraklitischem Stolz erklärt, fortan „in sich selber" forschen zu wollen, so lasen wir in den Regeln, dass wir den Intellect, die Quelle aller Erkenntniss, „in uns selber" finden. Die deductive Verkettung alles Wissens aber, die Forderung daher, zu etwas noch Allgemeinerem und Einfacherem vorzudringen, als selbst Logik und Mathematik es bieten, vollends die Aufstellung einer allgemeinen mathematischen Grundwissenschaft von der Grösse überhaupt, woraus die Idee der analytischen Geometrie entsprang, das alles sind alte Bekannte aus den „Regeln".

Allein schon in diesen war ja Descartes nicht mehr zufrieden mit einer blossen Methodenlehre und deren Anwendung auf die universelle Mathematik; er war schon im Begriff, sich einer „höheren" Wissenschaft zuzuwenden (Reg. IV gegen Schluss), von der er in hypothetischer Form genug andeutet, um sie als wesentlich identisch mit seiner nachmaligen Metaphysik erkennen zu lassen. Der ironische Ton, in dem der Discours von dieser Metaphysik spricht, die so wenig nach Jedermanns Geschmack sei, kann doch nicht darüber täuschen, dass sie für ihn jetzt die einzige grosse Angelegenheit geworden ist. Er will mit diesen blitzenden Brillanten,

die er scheinbar nachlässig durch die Hände gleiten lässt, nur desto mehr blenden, nur desto neugieriger machen auf die noch immer zurückgehaltene endgültige Darlegung.

Selbst die ersten Aufstellungen seiner Metaphysik aber hängen mit der Methode noch aufs engste zusammen. „Einmal im Leben", hiess es in den Regeln, müsse man alle Vernunftwahrheiten in Prüfung ziehen. So im Discours: man müsse „une bonne fois" alle zweifelhaften Meinungen abwerfen, um nur die streng gewissen Einsichten zurückzubehalten. Und nicht anders in der ersten Meditation: funditus omnia semel in vita esse evertenda atque a primis fundamentis denuo inchoandum; desgleichen Princ. I 1. Auch, dass gerade der wohlbegründete Zweifel zur Gewissheit zurückführe, vielmehr sie einschliesse, war schon in den Regeln gesagt (Reg. XII. Dicimus quarto . . .): Wenn Sokrates erklärt, er zweifle an allem, so folgt daraus notwendig, also sieht er wenigstens das ein, dass er zweifelt; ferner, dass etwas wahr und falsch sein kann. Aber das würde auf die reine Erkenntniskritik führen. Jetzt aber handelt es sich um Metaphysik.

Ihr erster Satz — die Selbstgewissheit des Ich von seiner eignen Existenz — liegt ebenfalls nicht weit vom bisherigen Wege ab. Können wir der Grundgesetze des Intellects allein „in uns selber" gewiss werden, so muss ja die Gewissheit des eignen Daseins eben darin liegen. Auch in den „Regeln" fliessen die Begriffe Intellect, Ich, Seele fast unmerklich in einander über. Doch ist der Unterschied nicht zu verkennen: dort steht weit voran das Interesse an der Gültigkeit der Gesetze des Verstehens, hier das an der Existenz des Verstehenden, und zwar als ursprünglich different und trennbar vom Körper. Die „reale Distinction" von Seele und Körper wird zwar auch in den Regeln der Sache nach vorausgesetzt, aber sie wagt sich, wie aus schlechtem Gewissen, nur in Form der Hypothese hervor, tritt nicht mit offener Stirn als wissenschaftliche These auf den Kampfplatz.

Noch genauer entspricht, auf den ersten Anblick, die zweite Aufstellung, die des Kriteriums der „klaren und deutlichen Perception", dem Standpunkte der Regulae. Es ist nichts andres als der intuitus der ältern Schrift, der ja auch (obwohl mehr neben-

bei) durch die „klare und distincte“ Auffassung erläutert wurde. Indessen tritt im Discours von Anfang an jene platonische Psychologie hinzu, die in den Regeln erst nachträglich und verschämt auftrat. Der Intellect ist nicht blos radical verschieden von der Imagination, der „Geist“ soll sich über die materiellen Dinge ganz erheben. Unter dem Einfluss jenes vollkommensten Wesens, dem er entstammt, bewegt er sich notwendig in der Richtung auf das Vollkommene, und nur, weil sie aus jenem derivirt sind, haben seine Ideen „die Vollkommenheit wahr zu sein“. So gar nicht mehr schreckt Descartes vor dem Cirkel zurück, dass die Gewissheit des Daseins Gottes auf der Gewissheit des klar und deutlich Erkannten, und diese auf der Gewissheit des göttlichen Daseins beruht. Es ist geradezu erstaunlich, wie der einmal zugelassene Fehler fortwirkt. In den „Principien“ ist die Selbständigkeit des Kriteriums gänzlich verschwunden, die Verlässlichkeit des lumen naturale beruht allein auf der Wahrhaftigkeit Gottes (Princ. I 30).

In nichts verrät sich so auffallend die völlig veränderte Richtung des philosophischen Interesses. Die Dinge stehen durchaus im Vordergrund, von der „Substanz“ des Ich bis hinauf zur unendlich vollkommenen, zur Ursubstanz. Wäre es nicht folgerichtiger gewesen, diese, wie Spinoza thut, an die Spitze des Systems zu stellen? Aber auch die Naturforschung hat jetzt in ganz anderem Grade selbständiges Interesse für Descartes gewonnen, dem sie in den Regeln nur gleich der Mathematik (und erst nach dieser) als Beispiel zur Erläuterung der Methode diente; das, worauf es dort ankam, waren vielmehr die Grundgesetze des Intellects, von denen ja alles andere abhängen sollte.

Woher diese völlige Veränderung des Gesichtspunkts?

Das Gewicht der Frage nach der Begründung von Existenz ist dem Philosophen fühlbar geworden. Mathematische Sätze mögen von unseren Vorstellungen noch so überzeugend wahr sein: aber was verbürgt ihre Gültigkeit von einer, unserer Vorstellung unabhängig gegenüberstehenden Existenz? Was garantirt allgemein die Gültigkeit unserer Vorstellungen von einer ihnen entsprechenden, aber von ihnen selbst verschiedenen Existenz der Dinge?

Zwar diese Erwägung musste ihn noch nicht vom ursprünglich eingeschlagenen Wege ablenken. Die Principien zur Begründung von Existenzurteilen konnten auf entsprechendem Wege gesucht werden wie die der abstracten Mathematik und selbst Mechanik. Es hätte dazu allerdings gehört, was wir in den Regeln vermissten: ein System von Grundbegriffen und Grundsätzen, durchgearbeitet bis zur unmittelbaren Anwendbarkeit in der Erfahrung, und in continuirlicher Folge entwickelt aus dem Urgesetze der Erkenntnis, sagen wir nach Kant: aus den ursprünglichen Arten und Richtungen der „synthetischen Einheit“. So wäre wirklich das Universum der Dinge aufgelöst in das Universum des Verstandes, es wäre, wie Kant es ausdrückt (Kr. 229), die alte „Ontologie“ ersetzt durch die bescheidnere „Analytik des reinen Verstandes“. Die ontologischen Erschleichungen wären unterblieben, schon weil es ihrer nicht mehr bedurft hätte.

Dieser Weg stand offen. Ja in einigen Erwägungen aus den Meditationen, über den Begriff der Substanz, kommt Descartes diesem Wege merkwürdig nah. Sein Substanzbegriff ist beinah eine Kantische „Kategorie“. Was ist die Substanz des Wachses? fragt er (Med. II). Es soll das sein, was daran identisch beharrt: remanet ne adhuc eadem cera? remanere fatendum est, nemo negat, nemo aliter putat. Allein keine seiner sinnlichen Eigenschaften beharrt unveränderlich. Was daran beharrt, wird vielmehr von uns blos gedacht, z. B. als „etwas Ausgedehntes, Biegsames, in alle möglichen Gestalten Verwandelbares“. Die Auffassung der Substanz ist also nicht Gesichtsvorstellung, nicht Tastvorstellung, überhaupt nicht Sinnesvorstellung, sondern solius mentis inspectio, erst verworren, dann „klar und distinct“ d. h. zu strenger Einheit und Identität gebracht. Das vermeinte Sehen der Substanz ist vielmehr Urteilen. Im blossen Sehen ist keinerlei Bestimmtheit, die bestimmte Auffassung dessen, was das Gesehene in seinem gleichsam nackten Sein (als Substanz) ist, ist allein das Werk des Verstandes.

Dasselbe zeigt das zweite Beispiel von der Sonne (Med. III). Ich habe von ihr zwei weit verschiedene Vorstellungen, die eine tamquam a sensibus haustam, die andre ex rationibus astro-

nomiae desumptam, hoc est, ex notionibus quibusdam mihi innatis elicitam. Beide können unmöglich derselben existirenden Sonne ähnlich sein; am wenigsten Anspruch hat aber darauf gerade die Vorstellung, die am unmittelbarsten vom Object selbst herzurühren scheint, nämlich die sinnliche.

Von hier war nur ein Schritt zu der Einsicht: die Substantialität untersteht den Gesetzen des Urteilens; das Grundgesetz des Urteilens aber ist das Verstandesgesetz der Einheit, der Identität der Vorstellung. Diejenige und keine andre Vorstellung über wirkliche Existenz ist wahr, die sich im ganzen Zusammenhange der Erfahrung, als gesetzmässiger Erkenntnissart, in einheitlicher, identischer Art festhalten lässt. „Alles ist wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in Einem Context steht“ (Kant, Kr. 402).

Statt dessen erscheint es selbst in jener Erwägung über die wahre Gestalt der Sonne so, als komme es darauf an zu erkennen, wie unsere Vorstellung ihrem Gegenstande, als Abbild dem Urbilde, von dem es genommen ist, ähnlich sei. Die Ideen sind imagines desumptae a rebus; das Existenzurteil betrifft die Uebereinstimmung der Vorstellung in uns mit der Sache draussen (rebus extra me positis). Die Vorstellung ist bezogen auf „etwas andres“, mit dem sie übereinstimmen muss, um wahr zu sein. Sie kann zwar dahinter zurückbleiben, aber sicher muss ihr etwas gegenüberstehen, worin so viel mindestens, als sie an „objectiver Realität“ enthält, an „formaler Realität“, sozusagen an Quantität der Wirklichkeit enthalten ist.

Selbst diesem ganz scholastischen Satze hätte sich noch eine kritische Deutung geben lassen, wie die obigen Beispiele lehren. Man musste sich nur darüber klar sein, dass das „Urbild“ der Vorstellung selbst in keiner besonderen Vorstellung gegeben ist, sondern allein vom Verstande, seinem eigenen Gesetz gemäss, construirt wird; nach keinem andern Gesetze als dem der notwendigen Reduction der mannigfaltigen und wechselnden Vorstellungen auf eine einzige, allen identisch zu Grunde liegende Gestalt der vorgestellten Sache, d. h. nach ebendemselben Grundgesetze der Einheit, der Identität, das überhaupt den Begriff, und

so auch den Begriff vom Gegenstande unsrer Vorstellungen, als verschieden von den Vorstellungen selbst, begründet.

„Alles, was wahr ist, ist etwas“, und wahr ist das klar und distinct Erkannte. Klar und distinct erkennbar ist allein, was eine „wahre und unveränderliche Natur“ hat, sagt Descartes (Med. V). Auf dieser Grundlage hätte sich alles aufbauen lassen, ohne Widerspruch mit dem ursprünglich kritischen Princip seiner Philosophie. Dann hätte es des schwankenden Arguments von der „Wahrhaftigkeit Gottes“ nicht bedurft, mit dem man schliesslich, was man nur will, beweisen kann.

Vielleicht trägt grade der halbe Idealismus des „Cogito, ergo sum“ die Hauptschuld an der Abirrung. War einmal die Frage nach der Begründung von Existenz als eine ganz besondere, auf dem gewöhnlichen Wege der Vernunfteinsicht nicht lösbare angenommen, so erschien begreiflich nur die, unmittelbar mit der Thatsache des Bewusstseins selbst gegebene Existenz des Ich schlechthin unbezweifelbar, jede andre erst einer eigenen Begründung bedürftig. Dass das Universum der Dinge nur das Universum des Verstandes sein könne, geriet in Vergessenheit; ein anderweitiger Stützpunkt wurde notwendig, und ein solcher schien sich darzubieten in der ursprünglichen Realität des vollkommensten Wesens, dessen Essenz die Existenz einschliesst. Damit ist freilich genau das, wonach gefragt war, vorausgesetzt. Der Begriff, eben noch der Träger aller Erkenntnis, wird zum matten Widerschein einer Existenz, die, allem Begriff voraus, rein in sich selber ruht. Das Ich selbst und der Verstand wird aus dem Mittelpunkt der Philosophie in eine seitliche Lage gedrängt. Die Ideen des Intellects werden Einprägungen des göttlichen Geistes, für deren Wahrheit der Präger die Verantwortung trägt, nicht mehr der Verstand selbst.

Mit dem allen nehme ich nicht zurück, was ich in meiner früheren Schrift[7]) zu Gunsten einer mehr „kritischen“ Auffassung auch der entwickelten Lehre Descartes' ausgeführt habe. Immerhin bedarf es, sofern es sich um ein historisches Urteil handelt,

[7]) Kap. 3, S. 55 und Kap. 4, S. 76.

der Einschränkung, dass die Beziehung auf's Object von Descartes der Erkenntnis immanent gedacht werde. So gewiss dies allein der ursprünglich kritischen Absicht seiner Philosophie entspräche, und so vieles im einzelnen eine Deutung in diesem Sinne zulässt[8]), so ist doch diese Auffassung weder von Anfang an zu Grunde gelegt, noch hernach streng festgehalten.

Auf der anderen Seite wäre es irrtümlich, von den Regeln zu den Meditationen nur Rückschritt, nicht auch Fortschritt zu sehen. Ein grosser Fortschritt ist anzuerkennen, und zwar nicht blos, wenn man sich auf den Standpunkt dogmatischer Metaphysik stellt. Man kann sogar zu der Ansicht kommen, dass Descartes, bei dem energischen Bestreben nach strenger Durchführung eines deductiven Beweisganges, welches die Meditationen erkennen lassen, die genannten Irrungen vollständig hätte überwinden können, wenn er sich der Hineinziehung der theologischen Fragen streng enthalten hätte. Diesen völlig aus dem Wege zu gehen, war freilich nach der Lage der Zeit so gut wie unmöglich; einmal aber in die Discussion gezogen, mussten sie fast verwirrend wirken. Thatsache bleibt, dass seine Philosophie ein ganz anderes Ansehen gewinnt, sobald man sich entschliesst, diesen Bestandteil, mit allem was daran hängt, einmal auf Seite zu stellen und die Philosophie Descartes' allein in dem zu suchen, was in der That philosophische Erwägung ist. Es lebt in Descartes doch so viel von dem Geiste der kritischen Methode, dass die Fehler, die aus ihrer Vernachlässigung entstanden, sich fast unter seinen eigenen Händen wieder berichtigen. Wer mit voller Freiheit der Kritik an sein System herantritt, findet auf Schritt und Tritt bei ihm selbst die Ansätze der nöthigen Correctur, und hat verhältnissmässig leichte Mühe, sie folgerecht durchzuführen.

Den Beweis dieses Verhalts habe ich in der früheren Schrift vorgelegt. Ich wiederhole, dass ich nichts dagegen einzuwenden habe, wenn man sie als Geschichtsdarstellung anfechtbar findet. Will man sie aber nach ihrer eigentlichen, kritischen Absicht

---

[8]) Siehe z. B. Kap. 4 Anm. 31 u. 32, S. 179. Vgl. ferner Philos. Monatsh. XXIV 466 (mit Bezug auf Chiappelli), und meine „Einleitung in die Psychologie" S. 53f.

ernstlich beurteilen, so darf man es sich nicht sparen, erstens, sich des methodischen Grundgedankens, wie er aus gegenwärtiger Darstellung hoffentlich klar genug hervorgeht, zu bemächtigen, und dann, die Fülle des Materials, welches grössernteils in den Anmerkungen niedergelegt ist, wirklich im Sinne jenes Grundgedankens zu durcharbeiten. Dass nicht viele eine solche Mühe haben auf sich nehmen wollen, wundert mich nicht. Desto lieber habe ich das Wesentliche meiner Ansicht, in möglichst knapper und durchsichtiger Fassung, zugleich mit den mir notwendig scheinenden Verbesserungen, hier nochmals vorgetragen.

III.

Die Willenstheorie des Descartes.

Von

Dr. **Paul Kupka.**

Descartes giebt keine erschöpfende Definition des Begriffes Willen. Indessen lässt sich eine solche im Sinne des Philosophen ohne erhebliche Schwierigkeiten construieren. Aus Pr. I, 32 erfahren wir: „omnes modi cogitandi, quos in nobis reperimus, ad duos generales referri possunt: quorum unus est perceptio sive operatio intellectus, alius vero volitio sive operatio voluntatis.

Demnach ist die volitio (d. h. der Act des Wollens) oder die operatio voluntatis (d. h. die Thätigkeit des Willensvermögens) ein modus cogitandi.

Cartesius fährt am angeführten Orte fort: „— cupere, aversari, affirmare, negare, dubitare sunt diversi modi volendi“ und Pr. I, 35 erklärt: „Voluntas vero infinita quodammodo dici potest, quia nihil umquam advertimus, quod alicuius alterius voluntatis vel immensae illius, quae in deo est, objectum esse possit, ad quod etiam nostra non se extendat“, und schliesslich behauptet die vierte Meditation ähnliches: „nullis illam [sc. voluntatem] limitibus circumscribi experior“.

Der Wille ist demnach diejenige an keine Grenze gebundene Thätigkeit unseres Denkvermögens, welche sich im Bejahen, Verneinen, Abweisen, Begehren und Zweifeln kund giebt.

Ihrem Ursprung nach teilt Descartes die verschiedenen Richtungen unseres Willens im achtzehnten Artikel der Passiones in

zwei Gruppen: „nostrae voluntates sunt duplices. Nam quaedam sunt actiones animae, quae in ipsa terminantur, sicuti cum volumus Deum amare, aut in genere applicare nostram cogitationem alicui obiecto quod non est materiale: Aliae sunt actiones quae terminantur ad nostrum corpus, ut ex eo solo, quod habemus ambulandi voluntatem, fit, ut nostra crura moveantur et progrediamur.“ Hierzu ist zu bemerken, dass Descartes im ersten Buche der Passiones Artikel 17 ff. unsere psychichen Vorgänge in actiones animae oder voluntates und in passiones einteilt. Die actiones oder reinen Wollungen sind, wie wir eben sahen, körperlichen oder geistigen Ursprungs. Die passiones sive affectus im weiteren Sinne, unter denen „omnes species perceptiones sive cognitionum, quae in nobis reperiuntur“ zu verstehen sind, zerfallen ihrem Ursprung nach ebenfalls in solche, die den Geist und solche, die den Körper zur Ursache haben. Letztere sind die Perceptionen unserer Willensakte. Wir können nichts wollen, argumentiert Descartes, ohne zu percipieren, dass wir wollen. Wenn nun auch dieser Vorgang, der ja eine Wollung enthält, an und für sich eine actio animae ist, so müssen wir ihn doch auch als passiv betrachten; denn, wenn die Seele das Gewollte percipiert, leidet sie. „Attamen“ fährt der Philosoph Pass. an. I, 19 fort, „quia haec perceptio et haec voluntas revera idem sunt, denominatio semper fit ab eo, quod nobilius est et sic non solet appellari Passio, sed solummodo Actio.“ In gleicher Weise rechnet Descartes imaginationes, welche von unserem Willen abhängen, nach Pass. an. 20 zu den actiones oder Wollungen.

Was nun die passiones animae im engeren Sinne anlangt, so bezeichnet Cartesius sie als „perceptiones, aut sensus aut commotiones animae, quae ad eam speciatim referuntur, quaeque producuntur, conservantur et corroborantur per aliquem motum spiritum.“ (Pass. an. I, 27.) Sie nehmen eine Sonderstellung zwischen den Seelenfunctionen, die vom Körper bewirkt und auf denselben bezogen werden, und denen, welche die Seele sowohl zur Ursache als auch zum Objecte haben, ein. Ihr Ursprung ist der Körper, ihr Gegenstand die Seele (Pass. an. I, 25), und dies unterscheidet sie von allen anderen Empfindungen. Pass. an. I, 25 erklärt: „ali-

quando excitantur in nobis per objecta, quae movent nervos nostros, et quandoque etiam per alias causas“ aber „quarum (sc. passionum) effectus sentiuntur quasi in anima nostra, et quarum nullo vulgo cognoscitur causa proxima, ad quam referri possint“. Derartige Empfindungen nennt Descartes Passionen im engeren Sinne, passiones animae sive affectus. Es giebt eine grosse Zahl von Leidenschaften, die sich aber auf sechs Grundbegriffe zurückführen lassen, nämlich auf admiratio, amor, odium, cupiditas, laetitia und maeror. Auch diese Leidenschaften sind Wollungen; Pass. an. I, 47 behauptet: „nobis enim non nisi una in est anima, quae in se nullam varietatem partium habet, et etiam rationalis, et omnes eius appetitus volitiones sunt.“

Mit den Passionen oder Leidenschaften rechnet Cartesius auch die appetitus naturales, das natürliche Begehren wie Hunger, Durst etc. zu den Wollungen. Sie hängen von Organen unseres Körpers ab, sind aber von dem Willen etwas zu essen, zu trinken etc. verschieden (Pr. phil. IV, 190).

Das Gebiet des Willens würde sich also nach Descartes folgendermassen darstellen:

	Volitio	
einfache	zusammengesetzte	
cupere, aversari, affirmare, negare, dubitare	perceptiones nostr. voluntat.	passiones appetit. nat. imaginationes volunt.

Wenn nun auch Cartesius die Wollungen verhältnismässig weitschweifig behandelt, so verlässt er dieses Gebiet seines Systems doch nicht ohne zeitgenössischen und späteren Commentatoren seiner Werke Probleme zu hinterlassen. Namentlich ist die Bedeutung des Willens für den Urteilsprocess oft erörtert worden.

Descartes sieht sich nämlich bald gezwungen, den schon besprochenen Absolutismus des Willens in einer bestimmten Richtung einzuschränken. Das reine Wollen ist nach der Meinung des Philosophen der Grund unserer Irrtümer. Princ. phil. I, 34 bekennen: „— ad iudicandum requiritur quidem intellectus, quia de re, quam nullo modo percipimus, nihil possumus iudicare: sed requiritur etiam voluntas, ut rei aliquo modo perceptae assensio praebeatur.“ Zum Urteilen ist also ausser dem Intellect der

Wille erforderlich, um dem Urteil die assensio zu erteilen. Wie verhält es sich aber mit dieser assensio? Die Antwort auf diese Frage giebt uns Not. in progr. qu. 9: „cum viderem . . . . . opus esse affirmatione vel negatione ad formam judicii constituendi.“ Demnach ist die assensio der Willensact, der die Bestimmung der Modalität im Verlaufe des Urteilsprocesses zum Gegenstand hat. Indessen ist diese assensio schon ein Willensact zweiter Ordnung, wenn wir erwägen, dass Descartes das Urteil mit dem Namen actio belegt. Sagen doch Pass. an. I, 13: „voluntas nostra sola aut saltem praecipua animae est actio.“ Der Wille kommt also beim Urteilen in doppelter Hinsicht zum Ausdruck:

1) als Wille, der den Process des Urteilens an sich,

2) als Wille, der die in Bejahung oder Verneinung bestehende Modalität des Urteils zum Gegenstande hat.

Auf jeden Fall vollzieht also der Wille als thätiges Princip den actus iudicandi. Aber im Gegensatz zur perceptio intellectus, die sich nur auf den verhältnismässig kleinen Kreis dessen, was sich ihr darbietet, erstreckt, besitzt der Wille, wie wir bereits sahen, eine ungleich grössere Wirkungssphäre, da er ja nicht nur das Erkannte, sondern auch das Nicht- oder Unklar-Erkannte zum Gegenstande haben kann. Belege hierfür geben Med. IV: „Sola est voluntas sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius maioris ideam apprehendam“, Princ. phil. I, 35: „Adeo ut facile illam, ultra ea, quae clare percipimus, extendamus“ aber „etsi aliquid non recte percipiamus, de eo nihilo minus iudicamus“. Dies ist der Grund unserer Irrtümer. Wir erstrecken unseren Willen auf nicht erkannte oder unklare Ideen, und es ist daher nicht zu verwundern, wenn wir irren. Der Wille erteilt diesen Ideen oder ihren Beziehungen die assensio und das Urteil ist falsch. Auch Kahl kommt in seiner vorzüglichen Monographie „Ueber den Primat des Willens“ Strassburg 86. p. 117 ff. zu diesem Ergebnis: „dem verkehrten Gebrauche meines freien Willens entspringt der Irrtum“. Diesen Vorrang des Willens, wie er in der Theorie des Irrtums ausgesprochen ist, hat Descartes stets aufrecht erhalten, namentlich auch den Bedenken gegenüber, welche Gassendi gegen diese Auffassung erhob, dass der Wille seine Macht

über den Verstand ausdehnen könne. Gassendi wies darauf hin, dass jede Thätigkeit des Willens eine eben solche des Verstandes voraussetzt, und dass darum Wille und Verstand hinsichtlich der Machtsphäre gleich sind." Ja, Gassendi behauptet sogar, dass der Verstand weiter reiche als der Wille. Indessen bleibt Cortesius in der Réponse bei seiner Meinung.

Anders liegt das Verhältnis, wenn die Materie des Urteils d. h. die ideae und perceptio von uns „clare et distincte" erkannt ist. Denn sobald die Erkenntnis sich zu völliger Klarheit und Deutlichkeit herausgearbeitet hat, determiniert sie den Willen insofern, als sie ihn zwingt, dem Urteil seine Modalität nach Massgabe seiner erkannten Materie zuzusprechen.

Hierbei tritt scheinbar, wie auch Seyring in seinem Aufsatze: Ueber Descartes' Urteilslehre" Archiv für Gesch. der Philos. IV. bemerkt, ein neuer Factor in Wirkung, nämlich die göttliche Cooperation. Die vierte Meditation lässt sich hierüber folgendermassen aus: „Non opus est me in utramque partem ferri posse, ut sim liber, sed contra, quo magis in unam propendeo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo; nec sane divina gratia nec naturalis cognitio umquam iminuunt libertatem, sed potius augent et corroborant."

Obgleich also die Richtung des Willens durch die augenscheinliche Erkenntnis oder durch die göttliche Mitwirkung bestimmt ist, bedroht weder das eine nach das andere dieser determinierenden Elemente die Freiheit des Willens: Intellect und göttliche Cooperation bedeuten für die Cartesianische Willenstheorie das Gleiche. Seyring sagt a. a. O. p. 55: „die göttliche Cooperation bringt nämlich zum Intellect, d. h. zu seiner Klarheit und Deutlichkeit nur noch ein neues verstärkendes Element hinzu". Demnach ist die freie oder von Gott gewirkte Erkenntnis das einzig Bestimmende, und die Freiheit des Willens fällt mit der zwingenden Neigung des Intellects zum Wahren und Guten zusammen. Das nämliche spricht Resp. IV aus: „evidens est ipsum eo libentius, ac proinde eo liberius, bonum et rerum amplecti, quo illud clarius videt" und ferner Med. IV: „Ex magna luce in intellectu magna sequitur

propensio in voluntate" und am selben Orte sagt Descartes: „quantumvis probabilis coniecturae me trahant in unam partem, sola cognitio, quod sint tantum conjecturae non autem certae atque indubitabiles rationes, sufficiat ad assensionem meum in contrariam impellendam" und ferner: „nam si semper, quid verum et bonum sit, clare viderem, numquam de eo, quod esset iudicandum vel eligendum, deliberarem". Die Indifferenz des Willens hört aber auf, sobald er auf die unüberwindliche Schranke der klaren und deutlichen Erkenntnis stösst.

Nach alledem gehört das Urteilen, judicium, actus judicandi oder schlechthin Urteil im psychologischen Sinne, im Systeme des Descartes zu den Wollungen. Denn, um kurz zu recapitulieren, gleichviel ob die Seele im Acte des Urteilens mit klar oder unklar erkannter Materie operiert, die assensio ist ein notwendiger Factor für das Zustandekommen der actio; das Wesen des assensio besteht aber im Bejahen oder Verneinen, welche, wie wir sahen, modi volendi sind. Mithin ist das Urteilen eine besondere Art des Wollens.

Nichtsdestoweniger hat diese Ansicht, der sich auch Seyring a. a. O. und Windelband anschliessen, ihre Anfechtung erfahren. Brentano zieht in seinem Aufsatze: „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis" Leipzig 89, gegen diese Auffassung zu Felde. Bei seinen Auseinandersetzungen beruft er sich hauptsächlich auf eine Stelle in der dritten Meditation. Descartes spricht dort von der Einteilung der psychischen Acte und, nachdem er die Ideae angeführt und eine Charakteristik der übrigen seelischen Vorgänge gegeben hat, fährt er fort: „— ex his aliae voluntates sive affectus, aliae judicia appellantur". Auf diese Stelle hin, welche allerdings drei Grundklassen psychischer Phänomene anzunehmen scheint, bemüht sich Brentano zu beweisen, dass Descartes die judicia als selbständige psychische, den ideae und voluntates als coordinierte Vorgänge und nicht als Wollungen auffasst. Obgleich er p. 54 a. a. O. nicht in Abrede stellen kann, dass den Wollungen und Urteilen bei bei Cartesius „gegenüber der Grundklasse der Ideen einiges Gemeinsame sei" interpretiert er die übrigen Stellen in den Werken des Philosophen, die jenem angeführten Satze offenbar und deutlich

widersprechen, seiner Auffassung gemäss. Er argumentiert, dass Descartes nach Princ. phil. I, 42: „sed longe aliud est velle falli quam velle assentiri iis, in quibus contingit errorem reperiri", das Urteil nicht als innere Willensbethätigung, sondern als ein Werk des Willens denkt.

Allerdings hat Brentano recht, wenn er das vollzogne Urteil nicht als Wollung, sondern als „Werk des Willens" auffasst. Aber das judicium des Descartes ist ja gar nicht das Ergebnis, sondern der Vorgang des Urteilens. Urteilen ist eine Thätigkeit und nur während dieser kommt der Wille als affirmatio oder negatio zur Geltung. Ist die Prädication vorüber, so hört auch die Wollung auf, und das Ergebnis ist keine Wollung mehr. Da aber der Wille, wie wir sahen, in doppelter Hinsicht das Ausschlaggebende ist, so ist das Urteilen zweifellos eine Art des Wollens. Auch Cartesius spricht sich polemisierend in den Not. in pr. p. 187[1]) zum Art XVIIIff. praecis in einer Weise aus, die kaum einen Widerspruch duldet: „quod vocavit intellectus, *dividit in perceptionem et iudicium; qua in re a me dissentit: ego enim,* cum viderem, praeter perceptionem, quae praequiritur, ut iudicemus, opus esse affirmatione vel negatione ad formam iudicii constituendam .... *non retuli ad perceptionem intellectus, sed ad determinationem voluntatis.*

Der Fehler der Brentano'schen Deduction liegt einerseits in der Gleichsetzung von Urteil (logischer Begriff) und Urteilen (psychologischer Process), andererseits aber in dem bedenklichen Unternehmen, aus einer einzigen Stelle eine Mehrheit anderer zu erklären, die sämtlich Entgegengesetztes behaupten und dabei mit sich selbst in voller Uebereinstimmung sind. Der Einwurf Brentano's, dass die drei Jahre nach der ersten Ausgabe der Meditationen erschienene Uebersetzung derselben den für Brentano so wichtigen Passus nicht ändert, ist nicht so schwerwiegend. Im Gegenteil spricht er durch die Notiz, dass diese Uebersetzung kurz vor den Notae in progr. erschienen ist, gegen Brentano, denn wie wir sahen und wie wir sogleich noch deutlicher sehen werden, ist Descartes in den Notae in progr. doch nicht ganz der Ansicht

[1]) Ed. Elzev. CIO | OCLXXII.

Brentanos. Wir wenden uns hierbei gegen die Behauptung, Cartesius nehme eine Dreiteilung der psychischen Phänomene an und geben zu diesem Zweck vier Schemata, mit welchen die systematisierenden Stellen in den Werken des Philosophen erschöpft sein dürften. Die Nummerierung ist chronologisch:

1. Med. III:
Cogitationes

1) Ideae 2) Voluntates 3) Judicia sive affectus

---

2. Princ. phil. I, 32:
Modi cogitandi

1) Perceptio sive operatio intellectus
2) Volitio sive operatio voluntatis
cupere, affirmare, negare etc.

---

3. Not. in progr.:
Cogitatio mentis

1) Intellectus
Perceptio
2) Voluntas
Judicum

---

4. Passiones animae:
Functiones animae

1) Passiones sive affectus
2) Actiones sive voluntates

Ein flüchtiger Vergleich ergiebt, dass Descartes allerdings trotz Brentano seine Ansicht geändert hat. Im Gegensatz zu 2, 3 und 4 teilt Schema 1 scheinbar in 3 Gruppen; die übrigen halten eine genaue Zweiteilung fest. Jedenfalls ist zu beachten, dass von einer Teilung der seelischen Vorgänge in drei coordinierte Gruppen, wie sie Brentano annimmt, nach 1647 nicht mehr die Rede ist. Schliesslich scheint es überhaupt fraglich, ob der von Brentano angezogene Passus eine exacte Systematisierung der Seelenprocesse geben soll.

Doch kehren wir nach dieser kurzen Abschweifung zum Kern dieser Arbeit, zum Willen zurück. Es ergiebt sich aus dem zweiten, dritten und vierten Schema sofort, dass Cartesius in Uebereinstimmung mit seiner Theorie das Urteil stets in das Gebiet des Willens einordnet. Später sieht sich, wie Kahl a. a. O. p. 123ff. bemerkt, Descartes gezwungen dem Willen in Bezug auf das Urteil noch mehr Zugeständnisse zu machen. Er thut dies unter dem Gefühl,

dass der Verstandesprimat der Freiheit des Willens im Princip widerspricht. Gleichwohl dringt er nicht bis zum vollständigen Willensprimat durch. Als Beleg führt Kahl zwei Briefe an. Einer derselben spricht dem Willen das Streben nach klarer Erkenntnis entgegen der Vernunft zu und gesteht die Möglichkeit einer Hemmung der Willensthätigkeit ein. Der andere Brief wiederruft diese Concessionen: „Aber weil der Geist bei einer Erkenntnis nur kurze Zeit verweilt, so kann zwischen den Vorstellungsgebilden ein öfterer Wechsel eintreten, welcher einen Zweifel und damit eine Suspension der Wollung herbeiführt oder aber das Verstandesurteil in sein Gegenteil umschlagen lässt, so dass auch die Willensentscheidung eine andere Richtung nimmt“ (Kahl a. a. O. p. 124).

Mit diesem Willensproblem, das die Urteilstheorie des Descartes enthält, war aber die Forschung noch nicht zufrieden. Sie problematisierte, wenn man so sagen darf, sogar das, was nach dem vorhandenen Material gar nicht die Bezeichnung einer offenen Frage verdient. Zu denen, die im Grunde gar nicht zweifelhafte Begriffe der Cartesianischen Philosophie zum Problem erheben, gehört Casimir Twardowsky, der sich in seiner Monographie „Idee und Perception“ Wien 92, einige Male anschickt die perceptio des Descartes zu einem Acte des Willens zu stempeln. Twardowsky sagt z. B. p. 10: „das klar Erkannte und deutlich Percipierte ist demnach in sprachlicher Beziehung ein Satz, in psychologischer ein Urteil“ und ferner p. 16 „dass aber das, was wir wahrnehmen ein Urteilen sei, konnte er (sc. Descartes) sich nicht entschliessen zu behaupten“.

Wir wollen auf die Erörterung der unendlichen Schwierigkeiten verzichten, die sich aus einer derartigen Auffassung der Perception ergeben würden, wir wollen aber darauf hinweisen, dass unter diesem Gesichtspunkte jeder Urteilsprocess eine unendliche Reihe von Urteilen wäre, die sämtlich im Augenblicke der affirmatio oder negatio bewusst im Gemüte erregt sein müssten, was wohl schlechthin unmöglich ist. Twardowsky weist schliesslich p. 14ff. die Gleichsetzung von judicium und perceptio zurück, um p. 16 doch wieder, indem er perceptio mit Wahrnehmung übersetzt, darauf zurückzukommen, dass die perceptio ein Wollen involviere.

Die Uebersetzung von percipere und perceptio mit wahrnehmen und Wahrnehmung, die auch Seyring a. a. O. unbedenklich acceptiert, ist unglückich. Auch Benno Erdmann ist in seiner Kritik der Twardowsky'schen Arbeit im Archiv für Gesch. d. Phil. Vol. VII p. 524 dieser Ansicht. Sie müsste durch innewerden, erkennen und Erkenntnis gegeben werden. Denn zweifellos ruft jeder Reiz, der auf uns einwirkt und diesseits der Reizschwelle liegt, in uns eine Empfindung und damit eine Wahrnehmung hervor. Es ist aber nicht bedingt, dass dieser Process bewusst verläuft und dass wir dabei erkennen. Von einem Acte des Wollens findet sich bei diesem Vorgange keine Spur in uns. Die Wahrnehmung wird aber zur Cartesianischen perceptio, sobald sie bewusst wird, und sie wird uns bewusst, gleichviel ob wir wollen oder nicht. Dass das Cartesianische percipere die Bedeutung erkennen, bewusst werden hat, beweisen gerade seine Substitute, die Twardowsky für seine Auffassung in Anspruch nimmt, z. B. animadvertere intelligere u. a. m. Princ. phil. I, 32 erklärt die perceptio ausdrücklich für eine operatio intellectus und nicht voluntatis, und Descartes grenzt, wie wir oben sahen, gerade diese beiden Begriffe stets sehr prägnant gegen einander ab. Die Stelle Princ. I, 45: „claram voco illam (sc. perceptionem), quae menti attendenti praesens et aperta est, sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae oculo intuenti praesentia satis fortiter et aperte illum movent“ ist als Beweis für die Auffassung Twardowsky's nicht schlagend genug. Das unglückliche „menti attendenti“ verführt ihn p. 20 a. a. O. die Aufmerksamkeit als Bedingung der Perception hinzustellen. Aber Descartes spricht ja hier gar nicht von der perceptio, sondern von der „clara perceptio“ und er will sagen, dass die Perception klar ist, welche, im Falle wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten sollten, uns deutlich erkennbar ist. Es folgt daraus keineswegs, dass wir, wenn wir percipieren, zugleich aufmerksam sein müssen. Offenbar tritt die Aufmerksamkeit erst dann ein, wenn der Reiz die Wahrnehmung und stärker werdend die perceptio ausgelöst hat. Wenn die Aufmerksamkeit Erfordernis der Perception wäre, so könnte es, wie es thatsächlich meist geschieht, nicht vorkommen, dass sie sich nicht auf die Perception, welche sie erzeugt hat, sondern auf

ihre Elemente oder die damit associativ verknüpften Bewusstseinsinhalte richtete. Das Beispiel, durch welches Descartes seine Definition illustriert, macht die Sache nicht deutlicher oder für die Ansicht Twardowsky's günstiger. Wir sagen, dass wir das klar sehen, was dem Auge, im Falle es hinsieht, gegenwärtig ist und es stark genug erregt (Pr. ph. I, 45). Wiederum folgt nicht, dass das Auge beim Sehen notwendig aufmerksam hinsehen muss, denn das ist die Bedeutung von intueri. Im Gegenteil wird das Auge alle Reize empfinden, die darauf einwirken und diesseits der Reizschwelle liegen, aber zum intueri wird es erst durch andere Verhältnisse gezwungen, die mit der Intensität des Reizes und der Associationskraft der ausgelösten Vorstellungen zusammenhängen. Es erscheint somit verfehlt die Aufmerksamkeit als notwendiges Element der Cartesianischen perceptio anzusehen, und hiermit fiele auch die Twardowsky'sche Auffassung der letzteren als Wollung.

III.

Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant.

Von

Daniel Greiner in Friedberg i. d. W.

I.

Die Persönlichkeit in transcendentalem Sinne.

Eine Erörterung des Begriffs der Persönlichkeit finden wir bei Kant zunächst in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft (Transc. Dialektik, 2. Buch, 1. Hauptstück) bei der Behandlung der Paralogismen der reinen Vernunft. Unter den Paralogismen der transcendentalen Psychologie, die hier der unerbittlichen Transcendentalkritik verfallen, befindet sich auch der der „Personalität", demzufolge das denkende Subjekt sich berechtigt glaubt, aus dem in verschiedenen Zeiten beharrenden Bewusstsein der numerischen Identität seiner Selbst auf die Existenz der Seele als Person zu schliessen. Kant zeigt die Unhaltbarkeit dieses Beweises in Hinblick auf dasjenige, was er (in derselben Auflage des Werkes) vorher (im 3. Abschnitte der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe) über das Wesen der „reinen Apperception" gelehrt hatte. Er verstand dort darunter „die durchgängige Identität seiner Selbst bei allen möglichen Vorstellungen", die dem empirischen Bewusstsein a priori zu Grunde liegt[1]. „Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unserer Selbst in Ansehung aller Vorstellungen[2], die zu unserm Erkenntnis jemals

[1] Rosenkranz und Schubert, J. Kant's Werke Band II, S. 105.

[2] Ebenda 106.

gehören können, bewusst, als einer notwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen." Diese reine Apperception „gibt ein Principium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung an die Hand"[3]). In der Sprache des seiner Kritik unterliegenden Paralogismus bedient sich Kant an der späteren Stelle hierfür des Ausdrucks Persönlichkeit: „Der Begriff der Persönlichkeit, sofern er blos transcendental ist, d. i. die Einheit des Subjekts, das uns übrigens unbekannt ist, in dessen Bestimmung aber eine durchgängige Verknüpfung durch Apperception ist"[4]).

Schärfere Bestimmungen über das Wesen der Apperception und somit auch über das Wesen der Persönlichkeit in dem hier festgelegten, d. h. in transcendentalem Sinne, gibt die Umarbeitung des betreffenden Abschnittes in der 2. Auflage[5]). Nach beiden Darlegungen stellt sich das Wesen dieser Apperception folgendermassen dar: die in der Zeit rasch aufeinanderfolgenden, wechselnden und sich drängenden Vorstellungen sind inhaltlich wie zeitlich gänzlich verschieden. Jede einzelne ist von dem Bewusstsein des Ich begleitet, sofern sie bewusst ist. Es wäre also ein einheitliches Bewusstsein nicht denkbar, wenn keine Verbindung, keine Einheit zwischen den einzelnen Bewusstseinsinhalten bestünde. „Ich würde ein so vielfarbiges Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich bewusst bin"[6]). Diese verbindende Einheit muss existieren, da ja thatsächlich unser Bewusstsein einheitlich ist, und jedes vorstellende Subjekt sich in verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten als identisch fühlt. Dieselbe kann aber nicht von aussen kommen, sie stammt nicht aus dem Mannigfaltigen der Erfahrung, denn dieses ist wechselnd und zerstreut, sie entspringt vielmehr der schöpferischen Einbildungskraft: Es ist die allen bewussten Vorstellungen gemeinsame sie begleitende Vorstellung des „Ich denke". Das Ich ist der rote Faden, an dem sich alle dem Inhalt wie der Zeit nach so verschiedenen Vorstellungen aufreihen.

---

[3]) Ebenda.
[4]) Ebenda II, 297.
[5]) Ebenda II, 730 ff.
[6]) Ebenda 730 f.

Es fasst das Mannigfaltige zusammen zu einer Einheit, die es uns möglich macht, unser Selbst als einheitlich zu fühlen und zu erkennen. Es ist diese Einheit selbst. Alle Vorstellungen erhalten damit eine Beziehung auf ein einheitliches Subjekt, alles Mannigfaltige erhält durch die Bezogenheit auf das Ich Verbindung und Einheit. Diese Vorstellung des Ich gehört nicht der Sinnlichkeit an, sie ist „ein Actus der Spontaneität“. Die reine Apperception oder auch die „ursprüngliche Apperception“, weil sie dasjenige Bewusstsein ist, was, „indem es die Vorstellung „ich denke“ hervorbringt, die alle anderen muss begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann“ [7]), diese Einheit ist die transcendentale Einheit des Selbstbewusstseins; sie allein macht Erkenntnis erst möglich, denn ohne sie wäre eine zusammenhängende Reihe von Vorstellungen, ein Denken unmöglich. Indem aber alle Vorstellungen, deren jede ihr eigenes Bewusstsein hat, einem allgemeinen Selbstbewusstsein unterliegen und untergeordnet werden, ist erst die Identität des Bewusstseins ermöglicht. „Ich bin mir des identischen Selbst bewusst, in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesammt meine Vorstellungen nenne, die eine ausmachen“ [8]).

2. In der Aufdeckung des „Paralogismus der Personalität“ [9]) widerlegt nun Kant die Meinung der überlieferten metaphysischen Psychologie, dass man von der Thatsache einer Apperception oder der Persönlichkeit in transcendentalem Sinne auf die Existenz eines einheitlichen, d. h. persönlichen Denksubstrats (im Sinne einer „Seele“) schliessen dürfe. Allerdings: „die Identität der Person [in dem bezeichneten Sinne] ist in meinem Bewusstsein anzutreffen“ [10]), aber es ist doch fraglich, ob diese empirische Beobachtung auch allgemein gültig ist, ob das Selbst wirklich identisch, diese verschiedenen Ich in verschiedenen Zeiten, Vorstellungen und Zuständen wirklich ein und dasselbe Ich sind? Ich selbst zwar

---

[7]) Ebenda II, 732.
[8]) Ebenda II, 734.
[9]) Ebenda II, 290 ff.
[10]) Ebenda II, 291.

erkenne in meinem Bewusstsein, in dem Ich das Beharrliche, aber „in dem Standpunkt eines Fremden können wir darum dieses noch nicht für gültig erklären, weil, da wir an der Seele keine beharrliche Erscheinung antreffen, als nur die Vorstellung „Ich", welche sie alle begleitet und verknüpft, so können wir niemals ausmachen, ob dieses Ich (ein blosser Gedanke) nicht ebensowohl fliesse, als die übrigen Gedanken, die dadurch aneinandergekettet werden"[11]). Ein beharrliches numerisch identisches Ich als Subjekt des Denkens, eine Seele, lässt sich also gar nicht mit Sicherheit nachweisen. „Es ist also die Identität des Bewusstseins meiner Selbst in verschiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhangs, beweist aber gar nicht die numerische Identität meines Subjekts, in welchem ungeachtet der logischen Identität des Ichs, doch ein solcher Wechsel vorgegangen sein kann, der es nicht erlaubt, die Identität desselben beizubehalten"[12]). Allerdings ist die Annahme eines solchen denkenden Subjekts notwendig als Grundlage und Voraussetzung alles Erkennens und Denkens, die ohne ein beharrliches Substrat nicht denkbar wären. Aber seine wirkliche Existenz lässt sich nicht beweisen. Um das zu ermöglichen, müsste man das, was man beweisen möchte, vor allem voraussetzen, so käme man aus dem „Cirkel" nie heraus, da ich, „wenn ich das blosse Ich bei dem blossen Wechsel aller Vorstellungen beobachten will, kein anderes Correlatum meiner Vergleichungen habe, als wiederum mich selbst mit den allgemeinen Bedingungen meines Bewusstseins, so kann ich keine andere als tautologische Beantwortung geben, indem ich nämlich ... das voraussetzte, was man zu wissen verlangte"[13]). Was und dass dieses transcendentale Ich sei, lässt sich nicht sagen, da es die letzte Vorstellung ist, die ich in meinem Bewusstsein antreffe. Weil aber dieser Begriff zum praktischen Gebrauche durchaus unentbehrlich ist, so behält man ihn bei und gibt ihm seinen Namen. Kant nennt dieses transcendentale Unbekannte die transcendentale Persönlichkeit oder lieber mit dem all-

[11]) Ebenda II, 292.
[12]) Ebenda II, 291.
[13]) Ebenda II, 293.

gemein gebräuchlichen Ausdruck: Seele. Eine genauere Erkenntnis dieses transcendentalen Substratums unsres Denkens erhalten wir damit nicht, es ist „sowenig Anschauung als Begriff von irgend einem Gegenstande, sondern die blosse Form des Bewusstseins, welches beiderlei Vorstellungen begleiten und sie dadurch zu Erkenntnissen erheben kann, soferne nämlich dazu noch irgend etwas Anderes in der Anschauung gegeben wird, welches zu einer Vorstellung von einem Gegenstande Stoff darreicht“ [14]).

3. In der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft hat Kant die Kritik der einzelnen Paralogismen zusammengezogen in die Widerlegung derjenigen Ansicht, die von dem Begriffe des Subjekts aus die Berechtigung darthun will, auf die Existenz der Seele als Substanz zu schliessen. Der Zusammenhang mit der den Begriff der Personalität betreffenden Erörterung in der ersten Auflage tritt dabei namentlich an zwei Stellen hervor II, 789: Die „Identität des Subjekts, deren ich mir in allen meinen Vorstellungen bewusst werden kann, betrifft nicht die Anschauung desselben, dadurch es als Objekt gegeben ist, kann also auch nicht die Identität der Person bedeuten“ u. s. w. und II, 790 „ein Stein des Anstosses wider unsere ganze Kritik würde es sein, wenn es eine Möglichkeit gäbe, a priori zu beweisen, dass alle denkenden Wesen an sich einfache Substanzen sind, als solche also . . . Persönlichkeit unzertrennlich bei sich führen“. Als das Resultat der Untersuchung in beiden Auflagen lässt sich hinsichtlich des Begriffs der Personalität in dem bis jetzt erörterten Sinne etwa Folgendes hinstellen:

Diese transcendentale Persönlichkeit ist im Grunde nichts anderes als die empirische Persönlichkeit. Der Unterschied liegt nur in der Art und Weise der Betrachtung. Letztere vom Standpunkt der Transcendentalphilosophie aus betrachtet zeigt die Erstere. Das empirische Bewusstsein nimmt die Identität seiner Selbst als gegeben hin. Die kritische Philosophie untersucht auch hier die Grundlage und Gültigkeit der auf empirischem Wege gewonnenen Einsicht. Sie findet ein transcendentes Substrat des Denkens, ein

---

[14]) Ebenda 305.

Ding an sich, das weiter nicht bestimmbar ist. Sie führt damit an die Grenze der Sinnlichkeit, die sie damit einschränkt. Die Frage ist nur zurückgeschoben, nicht aber gelöst, einfach, weil sie nicht lösbar ist. Weiterhin ist damit auch die Grenze gegeben für den empirischen Verstandesgebrauch.

4. Grundlage beider, der empirischen wie der transcendentalen Persönlichkeit, ist das Bewusstsein. Woraus aber entspringt dies allgemeine Selbstbewusstsein? Kant führt es zurück auf die zusammenfassende, synthetische Arbeit des Verstandes, der die dem Vorstellungsvermögen sich aufdrängende Mannigfaltigkeit einheitlich verbindet durch die Vorstellung des Ich. Diese Verbindung „ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundsatz der oberste in der ganzen menschlichen Erkenntnis ist“[15]). Und ferner: „So ist die synthetische Einheit der Apperception der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transcendentalphilosophie heften muss, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst“[16]). Verfolgt man diesen Gedanken weiter, so ergibt sich für die Bestimmung des in Frage stehenden Begriffs: die Persönlichkeit, die Identität des Bewusstseins, d. i. „die Möglichkeit eines fortwährenden Bewusstseins in einem Subjekt, ist Produkt der synthetischen Arbeit des Verstandes. Der Besitz dieses „Vermögens“ also macht in letzter Linie das Wesen der empirischen Persönlichkeit aus. Der Begriff der Persönlichkeit wäre demnach im Sinne Kant's zu bestimmen als ein mit Verstand begabtes Wesen. In diesem Sinne spricht sich auch die Einleitung zur Anthropologie aus: „dass der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andre auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person und vermöge der Einheit des Bewusstseins, bei allen Veränderungen des Bewusstseins, die ihm zustossen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Tiere sind, mit

[15]) Ebenda II, 734.
[16]) Ebenda II, 733.

denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen .... denn dieses Vermögen, nämlich zu denken, ist der Verstand“ [17]). Das auffassende Ich (der Apprehension) hat der Mensch mit dem Tiere gemein, dagegen besitzt er allein das denkende Ich (der Apperception), „das ihn von allen Tieren unterscheidet und sich selbst zum Gegenstande seiner Vorstellungen macht und sich der Verknüpfung seiner Vorstellungen bewusst ist. Das Letztere lässt sich nicht erklären. Es ist Spontaneität des Vorstellungsvermögens, woraus mit jenem verbunden Erkenntnisvermögen entspringt“ [18]).

Somit ist der Mensch Persönlichkeit im empirischen Sinne vermöge seines Verstandes, der ihn fähig macht sich seiner selbst bewusst zu werden, die ihn umgebende Wirklichkeit und sein eigenes Selbst in einheitliche Begreiflichkeit zu bringen. Das dem Verstande entspringende Ichbewusstsein hebt ihn ab von der sonstigen Welt und hinaus über alle Sachen und die vernunftlosen Tiere. Er erhält damit eine Sonderstellung innerhalb des Naturganzen, der Sinnlichkeit, der es aber völlig unterstellt bleibt. Das Ichbewusstsein weist ihm einen gewissen Wert und eine Würde zu gegenüber allen Sachen, aber einen absoluten Wert erhält er damit noch nicht.

II.

Die moralische Persönlichkeit.

Als ein Resultat der bisherigen Untersuchung wird auch das herangetreten sein, dass Kant innerhalb der transcendentalen Erörterung den Begriff der Persönlichkeit nur nebenherverwendet, lediglich nur deshalb, weil unter den dort kritisierten metaphysischen Ansichten diejenige von der „Seele als Person“ eine Hauptrolle spielte. Immerhin lässt er die Anwendung des Begriffes nach der bezeichneten Seite hin gelten und sucht nur dafür zu sorgen, dass er, jeder metaphysischen Bedeutsamkeit entkleidet und auf die Thatsache des verstandesmässigen Denkens unter der Mit-

---

[17]) Ebenda VII, 2. S. 11.

[18]) Reicke, Lose Blätter aus Kant's Nachlass II. Heft S. 91.

wirkung der transcendentalen Apperception oder des Ichbewusstseins restringiert werde.

Ganz anders verhält es sich, wenn die Frage nach der moralischen Person des Menschen gestellt wird. Hier steht der Begriff der Persönlichkeit im Mittelpunkt der Untersuchung, die ganze Ethik Kants gravitiert um die endgiltige Bestimmung desselben, ja die Erhebung und Autorisierung des Menschen zur Persönlichkeit ist s. z. s. das letzte Wort der Kant'schen Philosophie. Mit der Behandlung dieses Punktes kommen wir daher erst recht zum Hauptthema unsrer Untersuchung. Bevor wir dieselbe in Angriff nehmen, sind zunächst aus den Ergebnissen der Kritik der reinen Vernunft noch einige Gedankengänge herauszuheben.

1. Durch die Vorstellung des Ich bringt der Verstand Einheit in das Manigfaltige des Bewusstseins, indem er es ordnet und unter Gesetze bringt. Mit seinen Begriffen und Kategorien überspinnt er gleichsam die ganze gegebene Welt der Gegenstände, wie mit einem Kleide, so dass er letztere niemals sehen kann, wie sie an sich sind, ohne die von ihm auferlegte Gesetzmässigkeit. Er dringt mit seinem Licht nur in die Welt der Erscheinungen; die Dinge an sich bleiben ihm unbekannt. Er kann eben „von seinen Begriffen niemals einen andern als empirischen Gebrauch machen", sie beziehen sich eben alle nur auf „Data zur möglichen Anschauung". Er bleibt in der Welt der Erfahrung. Wo er mit seinen Begriffen darüber hinaus zu kommen sucht, wagt er sich in gebrechlichem Fahrzeug auf ein uferloses Meer.

Obwohl der Verstand sich seine Begriffe selbstthätig schafft und er sich vermöge dieser Spontaneität zu einer Verstandeswelt erhebt, so bleibt er deshalb doch innerhalb der Sinnenwelt haften. Ohne Anschauungen sind die Begriffe völlig leer „sind ein blosses Spielwerk, es sei der Einbildungskraft oder des Verstandes"[19]). Diese aber kann ihm nur die Welt der Erscheinungen geben. So ist der Verstand abhängig von der Sinnenwelt. Seine eigenen Gesetze halten ihn gebunden innerhalb derselben. Er ist in gewisser Beziehung nur der Diener der Sinnlichkeit. Somit bleibt

---

19) Rosenkranz II, 199.

auch der Mensch, die empirische Persönlichkeit gebunden als Glied der Sinnlichkeit an das Naturganze, völlig unterworfen seinen ehernen Gesetzen. Auch als Intelligenz erhebt er sich nicht so über sie, dass er sich von den Banden der Sinnlichkeit irgend wie freimachen könnte.

2. Der Verstand bleibt also auf das Gebiet der möglichen Erfahrung beschränkt. Er hat es immer nur mit Erscheinungen zu thun, er kann deshalb nie zu dem gelangen, was die Vernunft so unbedingt fordert, nämlich: systematische Einheit. Indem er zu dem Bedingten das Bedingende sucht, kommt er niemals zu einem Ende und Abschluss, denn jedes Bedingte fordert wieder seine Bedingung u. s. f. niemals erreicht er das Unbedingte und und somit die Totalität der Bedingungen. Um nun das auf allen Seiten offene Feld der Erfahrung zu begrenzen, schafft die Vernunft die Ideen, Begriffe, denen keine Anschauung gegeben werden kann. Sie gehen auf absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen und suchen „die synthetische Einheit, welche in der Kategorie gedacht wird, bis zum schlechthin Unbedingten hinauszuführen“ [20]); „sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben“ [21]). Wenn sie auch weiter keine Erkenntnis bieten, so „können sie doch im Grunde und unbemerkt dem Verstande zum Kanon seines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauches dienen, dadurch er zwar keinen Gegenstand mehr erkennt, als er nach seinen Begriffen erkennen würde, aber doch in dieser Erkenntnis besser und weiter geleitet wird“ [22]). Oder mit andern Worten, sie haben keinen konstitutiven, sondern einen regulativen Gebrauch.

3. Die wichtigste dieser Ideen ist die der Freiheit. Die Kategorie der Causalität mit ihrem ehernen Gesetz von Ursache und Wirkung beherrscht das ganze Gebiet der Erfahrung. „Da aber“, deshalb „keine absolute Totalität der Bedingungen im Causalverhältnis herauszubekommen ist“, wie es die Vernunft fordert, „so schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von

[20]) Ebenda II, 263.
[21]) Ebenda II, 263.
[22]) Ebenda II, 264.

selbst anheben könne zu handeln, ohne dass eine andre Ursache vorangeschickt werden dürfe, sie wiederum nach dem Gesetz der Causalverknüpfung zur Handlung zu bestimmen"[23]). Dies ist die Idee der transcendentalen Freiheit. In praktischem Sinne bedeutet sie „Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit"[24]). Da nun die Gegenstände der Erfahrung nicht Dinge an sich sind, sondern Erscheinungen, so lässt sich nichts einwenden gegen die Annahme, dass es Wesen geben könne, die als Dinge an sich, als „intelligible Wesen" das Vermögen haben, eine Reihe von Erscheinungen von selbst zu beginnen, mithin Freiheit, als „sensible" Wesen, als Erscheinungen aber den Gesetzen der Causalität unterworfen sind. „Man würde von ihm ganz richtig sagen, dass es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfange, ohne dass die Handlung in ihm selbst anfängt", denn es untersteht als intelligibles Ding keiner Zeitbestimmung, „und dieses würde gültig sein, ohne dass die Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfangen dürfen, weil sie in derselben . . . . . nur als eine Fortsetzung der Reihe der Naturursachen möglich sind"[25]). So enthält denn die Annahme von Freiheit und Naturnotwendigkeit in demselben Wesen vom Standpunkte der Transcendentalphilosophie aus keinen Widerspruch. Die Möglichkeit oder gar die Wirklichkeit dieser Idee ist jedoch damit noch nicht erwiesen.

4. Für den spekulativen Gebrauch unserer Vernunft bedeuten die Ideen keine Erweiterung unsrer Erkenntnisse. Desto grössere Wichtigkeit zeigen sie dagegen für den praktischen Gebrauch. „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist". Die praktische Freiheit nun kann durch Erfahrung bewiesen werden. „Denn nicht bloss das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficiert, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entfernte Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden, diese Ueberlegungen aber . . . . beruhen

---

[23]) Ebenda II, 419.
[24]) Ebenda.
[25]) Ebenda II, 425.

auf der Vernunft"[26]). „Diese giebt daher auch Gesetze, welche Imperative, d. i. objektive Gesetze der Freiheit sind, und welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich, vielleicht nie geschieht, und sich darin von Naturgesetzen, die nur von dem handeln, was geschieht, unterscheiden, weshalb sie auch praktische Gesetze genannt werden"[27]). So erhebt sich neben dem Reich des Seins ein anderes Reich des Sollens, neben dem „Manigfaltigen des Bewusstseins", ein „Manigfaltiges der Begehrungen". Neben „der Causalität, nach der man sich denkt, das etwas geschieht", giebt es eine andere, „wo man von etwas sagen kann, es hätte geschehen sollen, ob es zwar in allen Bestimmungsgründen, die Erfahrung geben kann, unwandelbar ausgemacht ist, dass es nicht geschehen ist, noch sein kann, und das ist das moralisch-praktische Sollen, was daher absolut ist, und das Können schlechthin vorausgesetzt"[28]).

Nicht nur ein rezeptives leidendes Vermögen findet sich im Menschen, sondern auch ein Vermögen der Freiheit. Dies Vermögen beruht in der Vernunft. „Diese als reine Selbstthätigkeit ist sogar noch darin über den Verstand erhoben, dass, obgleich dieser auch Selbstthätigkeit ist, und nicht wie der Sinn blosse Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen affiziert (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Thätigkeit, keine anderen Begriffe hervorbringen kann, als die, welche blos dazu dienen um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen und sie dadurch in einem Bewusstsein zu einigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nicht denken würde. Dahingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, dass er dadurch über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht, und ihr vornehmstes Geschäft darin beweist, Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander zu scheiden"[29]). Indem sie das Wollen frei macht von der Bedingung der empirischen Welt, errichtet sie eine Ordnung der Dinge,

---

[26]) Ebenda II, 618f.
[27]) Ebenda II, 618.
[28]) Reicke, a. a. O. II, 75.
[29]) Rosenkranz, a. a. O. VIII, 85f.

die die Sinnlichkeit und Welt der Causalität weit überragt, eine intelligible, übersinnliche Welt, in der das Gesetz der Freiheit, das Sittengesetz, Naturgesetz ist.

Glied dieser übersinnlichen Welt ist die moralische Persönlichkeit. Diesen Begriff zu erläutern und zu bestimmen ist Aufgabe des Folgenden:

A.

„Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen sofern er zur Sinnenwelt gehört, und soferne hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sie praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit des Lebens zu machen. Aber er ist doch nicht so ganz Tier, um gegen alles, was Vernunft sagt, gleichgültig zu sein, und diese blos zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses als Sinnenwesen zu gebrauchen, denn im Werte über die blosse Tierheit, hebt ihn das gar nicht, dass er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Tieren der Instinkt verrichtet, . . . er bedarf also freilich . . . der Vernunft, um sein Wohl und Wehe jederzeit in Betracht zu ziehen, aber er hat sie überdies noch zu einem höheren Behuf, nämlich das, was an sich gut oder böse ist, und worüber reine, sinnlich gar nicht interessierte Vernunft nur allein urteilen kann, nicht allein mit in Ueberlegung zu nehmen, sondern diese Beurteilung gänzlich von jener zu unterscheiden und sie zur obersten Bedingung des letzteren zu machen“ [30]). Diese Worte der Kritik der praktischen Vernunft sind sehr bezeichnend für das ganze Denken unsres Philosophen. Sie zeigen klar, welches Ziel sich als letztes dem Philosophen ergibt, sie weisen die ganze Spitze seines Systems: den Menschen über die sinnliche Bedingtheit, die „Tierheit in ihm hinauszuheben und ihn zum Glied einer höheren geistigen Wirklichkeit zu machen. Die Thatsache einer unsinnlichen Wirklichkeit wird konstatiert, ein Reich der Sitten, des Guten und Bösen, mit eigenen, von aller sinnlichen Bedingt-

[30]) a. a. O. VIII, 181 f.

heit freien Gesetzen, ein Reich des Sollens an der Grenze des Reichs des Seins.

1. Man hat noch zunächst von Pflicht, die in dem Begriff des Sollens liegt, abzusehen. Sollen ist hier Wollen. Ueber dem rein vitalen Begehrungsvermögen, neben dem auf Selbstwohl und Glückseligkeit gerichteten, dunklen Drang steht das vernünftige, bewusste Wollen das „obere Begehrungsvermögen“, das durchaus nicht mit dem „unteren“ zusammengeworfen werden darf. Dieses Wollen bezieht sich auf Gegenstände nur sofern es dieselben hervorbringen will, und zwar nach Gesetzen; es ist das hervorbringende Denken. Insofern diesem Wollen im Menschen Triebe und Neigungen entgegenstehen und es in seiner Wirksamkeit behindern, wird es zum Sollen. Somit ist das Sollen eine Nötigung des Wollens, d. i. „das Verhältnis der objektiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht notwendig folgsam ist“ [21]).

2. Allgemeinheit und Notwendigkeit muss dieses Sollen enthalten in seinen Gesetzen. Um allgemein gültig zu sein, dürfen seine Grundsätze und Bedingungen nicht der Erfahrung entnommen werden; denn diese ist zu sehr dem Wechsel und der subjektiven Willkür preisgegeben. Ein so allgemeiner Massstab von a priorischer Gültigkeit kann nur der Vernunft entnommen werden. Nur dann ist die Gefahr ausgeschlossen, dass ein Sittengesetz auf empirischer Grundlage errichtet wird, was den Tod desselben bedeuten würde, weil damit seine Allgemeinheit in Frage gestellt wäre. Es darf also nicht von der Erfahrung abgelesen werden. Rücksicht auf Triebe, Neigungen, Begehren, Lustgefühle, wenn auch der feinsten Art, Glückseligkeit muss unbedingt ausser Berechnung gelassen werden. Diese Forderung stellt mit aller Schärfe der Lehrsatz I der Kritik der praktischen Vernunft (I. Teil, 1. Buch, 1. Hauptstück): „Alle praktischen Principien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens,

---

[21]) Ebenda VIII, 36.

voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben"[32]). Jede psychologische Grundlage ist abgewiesen. „Was aus der besonderen Naturanlage der Menschheit ... ja sogar, wo möglich aus einer besonderen Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre ... abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime aber kein Gesetz abgeben, ein subjektives Prinzip nach dem wir handeln zu dürfen Neigung und Hang haben, aber nicht ein objektives, nach welchem wir zu handeln angewiesen wären, wenngleich aller unser Hang, Neigung, Naturrichtung dawider wäre"[33]). Damit ist auch jede anthropologische und theologische Begründung ausgeschlossen. Der Forderung der Allgemeinheit kann nur dann Genüge geleistet werden, wenn die Grundsätze nur der Vernunft entnommen werden mit Ausschluss jeder auch der „subtilsten" empirischen Bedingung. Diesen Sinn hat auch die oft wiederkehrende und viel angegriffene These, das Sittengesetz müsse „für vernünftige Wesen überhaupt gelten"[34]).

---

[32]) Ebenda VIII, 128.

[33]) Ebenda VIII, 53f. 35. 128. 144.

[34]) So namentlich Cohen in „Kants Begründung der Ethik", Berlin 1877 Seite 137ff. Grund dieser „in der That auffallenden und zum Irreführen geeigneten Verallgemeinerung" ist „von dem blos Natürlichen, von dem physisch Anthropologischen, sollte der Begriff einer äthischen Realität nicht abgeleitet werden ... Dieser Grundbegriff wurde um so schärfer hervorgehoben, wenn der Blick nicht blos von allem, was in der Menschenwelt passiert, abgelenkt, sondern positiv zu einer anderen, sinnlich unbestimmten Art von Realität erhoben wurde" (137). Diesen Gedanken spricht auch Kant aus. Das Sittengesetz erhält damit sofort eine höhere Realität, so dass „selbst wenn Menschen nicht wären, doch das Sittliche sein müsste". Cohen spottet dabei über Schopenhauer, der das „aprioristische Vorurteil zum Unglaublichen, ja, bei allem Respekte, zum Lächerlichen gesteigert habe", wenn er sagt: „Man kann sich des Verdachtes nicht erwehren, dass Kant dabei ein wenig an die lieben Englein gedacht, oder doch auf deren Beistand in der Ueberzeugung des Lesers gerechnet habe". (S. S. [Reclam] III, 512.) Indes ist dieser Verdacht gar nicht so unbegründet, wie folgende Stellen zeigen: „Es schränkt sich also nicht blos auf Menschen ein, sondern geht auf alle endlichen Wesen, die Vernunft und Wille haben" u. s. f. (VIII, 38) und: „Die sittliche Stufe, worauf der Mensch (aller unsrer Einsicht nach auch jedes vernünftige Geschöpf) steht u. s. f." (VIII, 132.) Solche Stellen lassen schon den Verdacht aufkommen, dass Kant hierbei an die Geltung des Sittengesetzes auch für vernünftige Wesen ausser dem Menschen gedacht habe. Doch hat dies immer nur hypothetische Bedeutung. Kant entfernt sich damit nicht vom

Die Erfahrung „die Mutter alles Scheins“ ist damit aus der Begründung des Sittengesetzes ausgeschlossen; sie kann nur „das Gemüt zwischen Bewegursachen, die sich unter kein Prinzip bringen lassen, die nur sehr zufällig zum Guten, öfters aber auch zum Bösen leiten können, schwankend machen“ [35]). Gesetzgebend für den Willen kann also nur Vernunft sein. Sie ist „causa originaria des Willens. Diese causalitas originaria der reinen Vernunft besteht eben in ihrer Allgemeinheit und Unabhängigkeit von empirischen Gründen [36]).

3. Wille aber ist „das Vermögen nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien zu handeln [37]), er muss von jedem Gegenstand der Handlung abstrahieren, er geht blos auf die Handlung, nicht auf das Objekt derselben und handelt nur nach Regeln. Dadurch unterscheidet er sich vom Begehren: „Wollen ist etwas mit Bewusstsein durch seine eigene Handlung begehren“ [38]). Willen können demzufolge nur vernünftige Wesen haben. Es ist „unbedingte Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft“, ja die praktische Vernunft selbst [39]). Soll dieser Wille nun allgemein nötigend sein, soll er sich „als praktisches Gesetz zur allgemeinen Gesetz-

Standpunkt der Kritik der r. Vft., wie Schopenhauer meint (cfr. Hegler, Die Psychologie in Kant's Ethik (Freiburg 91) S. 140). Hauptzweck bei Einführung des Begriffs des „vernünftigen Wesens“ ist, dem Sittengesetz eine höhere Realität zu sichern; damit aber wird auch der Mensch „in eine höhere Sphäre, in die Gemeinschaft mit anderen vernünftigen Wesen emporgehoben“ (Hegler a. a. O. 141). Auch Cohen hebt diesen andern Gesichtspunkt hervor: „Andrerseits aber soll die Aufstellung der besonderen Art einer ethischen Realität gerade . . . zu einer Erhöhung des Begriffs derselben (der Menschheit führen . . . es ist damit eben der Begriff des Menschen zu dem des vernünftigen Wesens erhöht; die Tierheit in ihm ist eliminiert: Die Freiheit ist zu seinem Gattungscharakter geworden.“ Cohen a. a. O. 138).

[35]) Rosenkranz VIII, 34.

[36]) Reicke, a. a. O. II, 27.

[37]) Rosenkranz VIII, 36 cf. 55; 80.

[38]) Reicke II, 9.

[39]) „Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen nach Gesetzen, d. i. nach Prinzipien zu handeln oder einen Willen. Da zur Ableitung von Handlungen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft.“ (VIII, 36.) Doch erscheint in andern Stelle der Wille als etwas von der Vernunft Verschiedenes, von ihr Abhängiges, das auch andern Bestimmungsgründen zugänglich ist. cf. Hegler a. a. O. 158ff.

gebung qualifizieren[40]), so kann er nur als reiner Wille diese Allgemeinheit beanspruchen.

Wie von der Anschauung nur die reine Anschauung als a priori, als allgemein, objektiv, notwendig sich erwies, und sich so die reine Form der Anschauung ergab, so kann auch nur die Form des Wollens, die Form seiner Gesetzmässigkeit, sich zur „allgemeinen Gesetzgebung schicken". Diese „allgemeine Gesetzmässigkeit überhaupt", welche dem Willen zum Prinzip dienen kann und soll, erhalte ich, wenn ich von aller Beziehung des Wollens auf irgend einen Gegenstand absehe. „Nun bleibt von einem Gesetz, wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenstand als Bestimmungsgrund, davon absondert, nichts übrig als die blosse Form einer Gesetzgebung[41]). Nur diese aber kann objektives Gesetz für alle vernünftigen Wesen sein[42]). Denn, wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als allgemeine, praktische Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie, sondern blos der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten". (Lehrsatz III. Krit. d. pr. Vft. I. Teil, 1. Buch, 1. Hauptstück.)

Diese blosse gesetzgebende Form des Willens ist das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft. Mit Beziehung auf den Menschen, der auch andern Bestimmungsgründen, als denen der Vernunft allein folgt, bedeutet es ein Sollen, seine Form ist der kategorische Imperativ, der „das Verhältnis objektiver praktischer Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenen vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens ausdrückt"[43]). Seine Formel, das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft, lautet nach der Formulierung in der Kritik der praktischen Vernunft: „Handle so, dass die Maxime deines Wollens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne"[44]).

---

40) Rosenkranz VIII, 137.
41) Ebenda VIII, 136 cf. 139.
42) Ebenda VIII, 125. 139. 156. 196. 30f. u. a. m.
43) Ebenda VIII, 36.
44) Ebenda VIII, 141.

4. Dieses Prinzip des Sittengesetzes kann allein der Vernunft entspringen, da es jeder empirischen Grundlage entbehrt, mithin ein Grundsatz a priori ist, „der auf keine, weder auf reine noch empirische Anschauung gegründet ist“[45]). Er kann nur auf reine praktische Vernunft zurückgehen, da er ja keine Bestimmungen über das enthält, was geschieht, sondern dessen, was geschehen soll. So ergibt sich dann als Schlussfolgerung: „Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und gibt dem Menschen ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen“[46]). Das ist keine Hypothese, sondern wirklich, „wie das Bewusstsein des moralischen Gesetzes es ausweist“[47]), und das Bewusstsein dieses Gesetzes ist ein „Faktum“, das „unleugbar“[48]) ist. Aber woher und wie das komme, zu fragen, ist gänzlich nutzlos. Es ist da. „Auch ist das moralische Gesetz gegeben gleichsam als ein Faktum der reinen praktischen Vernunft, dessen wir uns a priori bewusst sind . . . gesetzt auch, dass man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben könnte. Also kann das moralische Gesetz durch keine Deduktion . . . bewiesen und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewissheit Verzicht thun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden und steht dennoch für sich fest“[49]). „Es ist res facti, dass dieses Gesetz in uns und zwar das oberste in uns ist“[50]).

---

[45]) Ebenda VIII, 142.
[46]) Ebenda.
[47]) Ebenda VIII, 260.
[48]) Ebenda VIII, 140. 142. 143. 157. 163. 173 u. a. m.
[49]) Ebenda VIII, 163.
[50]) Reicke, a. a. O. II, 8. Diese Sätze, die alle besagen: Das Sittengesetz ein Faktum, sind leicht irreführend. Dieser Ausdruck scheint bedenklich an das Metaphysische zu streifen, das Kant in der Kritik der reinen Vernunft so energisch ein für allemal abgewiesen hat. Doch darf, da weder an ein metaphysisches Angebinde der gütigen Gottheit, noch an ein Angeborensein der sittlichen Grundsätze, an etwas Substantielles gedacht werden, wie Schopenhauer argwöhnt. „Was soll man sich bei diesem seltsamen Ausdrucke denken? Das Faktische wird sonst überall dem aus reiner Vernunft Erkennbaren entgegengesetzt.“ Scheint da Kant's „Fundament der Ethik nicht substantieller werden zu wollen“? (S. W. Reclam Bd. III, 525.) Es scheint nur so. Kant hat später den Ausdruck abgeschwächt in „gleichsam ein Faktum“, das nachher immer wieder begegnet. Es ist gleichbedeutend mit der in der Grund-

Ein wesentliches Merkmal des Sittengesetzes ist somit sein Ursprung aus der reinen praktischen Vernunft. Das besagt aber Unabhängigkeit von allen empirischen Grundlagen und Motiven, somit Freiheit von allem Naturmechanismus, d. i. Freiheit im negativen Sinne.

5. Indem die Vernunft dem Willen Gesetze vorzuschreiben vermag, indem sie ihm im Sittengesetz eine formale Regel seines Verhaltens gibt, die von keiner Erfahrung abgelesen ist, erweist er sich damit als selbstgesetzgebend, als autonom, denn der Wille

legung und der Kritik der praktischen Vernunft oft sich findenden Berufung auf den gemeinen Menschenverstand z. B. „das vorher genannte Faktum ist unleugbar. Man darf nur das Urteil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmässigkeit ihrer Handlungen fällen" (VIII, 143). Allerdings klingen manche Stellen sehr verdächtig, wie z. B. die in einer Anmerkung in der Rel. innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft: „Wäre dieses Gesetz nicht uns gegeben, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkür anschwatzen. Und doch ist dieses Gesetz das einzige, das uns der Unabhängigkeit unserer Willkür von der Bestimmung durch alle andern Triebfedern unsrer Freiheit ... bewusst macht" (XI, 28). Was lässt sich gegen so deutliche Stellen noch einwenden?

Zunächst ist zu bemerken, dass unter Sittengesetz nur das formale Sittengesetz gemeint ist. Nicht etwa einzelne sittliche Grundsätze sind in uns als Faktum, sondern allein die Form des Sittengesetzes lebt in unserm Bewusstsein. Daraus ergibt sich eine Lösung der Schwierigkeit, die Kant selbst andeutet, indem er das Faktum des Sittengesetzes vergleicht mit der Wirklichkeit der formalen Grundsätze der theoretischen Vernunft. „Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewusst werden, ebenso wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewusst sind" (VIII, 140). Wie die reinen Formen des Raums und der Zeit aller Anschauung a priori vorhergehen, so geht das formale Sittengesetz allem Handeln voraus; dies zeigt sich, „sobald wir Maximen entwerfen". „Die Form gibt eine gesetzmässige Verfahrungsweise ... man kann wohl nicht sagen: Raum, Zeit, Kategorien, kategorischer Imperativ sind ursprüngliche Elemente des menschlichen Geistes ... etwas vor aller Thätigkeit feststehendes Substantielles, während sie genauer nur das Gesetzmässige in einer Thätigkeit bezeichnen" (Hegler a. a. O. 92). „Das Gesetz ist das einzige Faktum der reinen Vernunft, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (sic volo sic iubeo) ankündigt" (VIII, 143). Somit hat es keine Schwierigkeit mehr, wenn Kant das Sittengesetz ein Faktum nennt, es ist keine „verbürgte Thatsache des Bewusstseins" (Cohen), sondern es hat objektive Realität als Idee mit Bezug auf mögliche Erfahrung. Als Idee ist die Idee des Sittengesetzes ebenso unvermeidliche Thatsache des Bewusstseins resp. der Vernunft als die anderen Ideen auch. Es erhebt sich an der Grenze der Erfahrung „als Ausgangspunkt für die ethische Zergliederung".

ist die praktische Vernunft. Er ist somit Gesetzen unterworfen, die er selbst aufstellt, die er aus seinem eigenen Wesen schöpft. So entsteht der Begriff Autonomie, „das Prinzip des durch alle seine Maximen allgemeingesetzgebenden Willens“ [51]). Als autonomer Wille aber ist der Wille frei in positivem Sinne. Er ist nicht nur unabhängig von allen empirischen Bestimmungsgründen, frei von sinnlicher Kausalität, sondern selbstthätig frei, indem er sein Verhalten selbstthätig bestimmt und in dem selbsterzeugten Gesetze mit sich selbst übereinstimmt. „Diese eigene Gesetzgebung der reinen, und als solche, praktischen Vernunft ist Freiheit in positivem Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetz zusammenstimmen können“ [52]).

6. So ergibt sich mit dem Faktum des Sittengesetzes zugleich die Autonomie der reinen praktischen Vernunft. Es weist damit hin auf eine andere Welt intelligibler Ordnung, das mit ihm steht und fällt. Es ist eine Verstandeswelt, in der eine andere Ordnung der Dinge herrscht, in der die Kausalität der Natur keinen Einfluss mehr hat, die über eine andere Kausalität und andere Gesetze verfügt, nämlich auf Kausalität durch Freiheit.

Es tritt somit neben die Natur unter Gesetze des sinnlichen Mechanismus eine andere intelligible Natur mit eigenen, gänzlich von denen der ersteren verschiedenen Gesetzen. Eine geistige übersinnliche Wirklichkeit thut sich auf, und den Blick in diese andere Welt eröffnet das Bewusstsein des Sittengesetzes. Es ist „die Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft“. „Das moralische Gesetz gibt, wenn gleich keine Aussicht, dennoch ein schlechterdings .... unerklärliches Faktum an die Hand, das auf reine Verstandeswelt Anzeige gibt, ja diese sogar positiv bestimmt und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz erkennen lässt. Dieses Gesetz soll der Sinnenwelt, als einer sinnlichen Natur, die Form einer Verstandeswelt, d. i. einer übersinnlichen Natur

[51]) Rosenkranz VIII, 62.
[52]) Ebenda VIII, 145.

verschaffen, ohne doch jener ihrem Mechanismus Abbruch zu thun"[53]).

7. Wie steht es nun mit der Freiheit? Transcendentale Freiheit konnte die theoretische Vernunft nicht aus dem Reich der Möglichkeit verweisen, sie musste zugeben, dass Kausalität nach Naturgesetzen und Freiheit in der Transcendentalphilosophie keine Widersprüche enthalten, sofern sie notwendig in demselben Wesen gedacht werden, weil sonst nicht Grund angegeben werden könnte, warum wir die Vernunft mit einer Idee belästigen sollten"[54]). Weiter ergab sich, dass praktische Freiheit sich durch Erfahrung erweisen lasse, nämlich als Unabhängigkeit der Willkür von bestimmenden sinnlichen Motiven. Das aber ist eine Binsenwahrheit. Denn dass der Mensch durch sinnliche Antriebe, Hang, Neigungen u. dergl. nicht allein „nezessitiert" wird, sondern auch Ueberlegungen und weitgehende Reflexionen sein Thun und Handeln beeinflussen, wenn nicht gar bestimmen, wird niemand bestreiten wollen. Aber die Sache erhält sofort noch eine andere Beleuchtung, wenn man beachtet, wie weit Kant den Begriff Sinnlichkeit ausdehnt. Da wird auch die Wurzel der Ueberlegungen genau geprüft, auch das Erdreich, aus dem sie entsprossen sind, und oft stellt es sich heraus, dass in letzter Linie eine niedrige Neigung, ein Hang, ein Lustgefühl, wenn auch feinster Art, die Grundlage war, und so fällt damit auch das ganze nicht ausserhalb des Bereiches des Sinnlichen. Da will denn Unabhängigkeit von sinnlichen Antrieben recht viel heissen. Es wird damit für den Menschen ein besonderes Gebiet beansprucht, indem er neben dem sinnlichen Motiv auch dem Zuspruch und Urteil der Vernunft sich offen zeigt. So ist in diesem negativen Begriffe der Freiheit schon ein gut Stück der positiven Bedeutung enthalten. Sie ist nicht Willkür in gewöhnlichem Sinne des Wortes aequilibrium, libertas indifferentiae[55]), sondern sie ist

---

[53]) Ebenda VIII, 157f.

[54]) Ebenda VIII, 91f., VIII, 79f.

[55]) Der in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft häufig vorkommende Begriff ist in der zweiten Auflage nach Hegler (a. a. O. S. 161ff.) weggelassen, während er in dem grundlegenden Teil der Kritik der praktischen

nach einer Bestimmung der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft: freie Willkür, d. h. eine solche, die „durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden können“[56]). Jene Willkür wäre das Gegenteil und der Tod der Freiheit. Sie ist mithin nicht „gesetzlos“, sondern hat auch eine Kausalität, und zwar eine solche nach „ewigen, unwandelbaren Gesetzen der Vernunft“. So ist „Freiheit in positivem Verstande“ „Eigenschaft des Willens sich selbst ein Gesetz zu sein“, d. i. Autonomie, denn „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen sind einerlei“[57]).

Aus dem Begriff und der Thatsache folgte der Begriff der Autonomie, aus diesem ergab sich der der Freiheit. Es steht und fällt demnach alles mit der Thatsache des Sittengesetzes. Beide, Sittengesetz und Freiheit gehören zusammen, und lassen sich durchaus nicht trennen. Lässt sich das Sittengesetz als objektive Realität beweisen, so erhält damit auch die Freiheit ihre Sanction. Nun wurde oben schon dargethan, dass das Sittengesetz ein Factum, aber gleichsam ein „unerklärliches“, wenn auch „unleugbares“ sei. Und thatsächlich ist es als Idee ebenso unerklärlich als unvermeidlich. Es ist. Damit ist aber auch die Freiheit. „Sie wird durch das moralische Gesetz und zwar zu dessen Behufe postuliert“[58]). Sie gilt wegen der Realität des Gesetzes als Voraus-

---

Vernunft sehr zurücktritt. Scharf abgegrenzt ist der Begriff stets gegenüber dem des Begehrungsvermögens; nicht so strenge durchgeführt ist die Scheidung von Willkür und Wille, da der Begriff Wille durchaus nicht einheitlich gefärbt ist. Beiden ist gemeinsam und charakteristisch gegenüber dem Begehrungsvermögen die Bestimmung des Handelns nach Regeln, wobei für den Willen das Schwergewicht nach der Seite des „von der Vernunft vorgestellten Bestimmungsgrundes“, für die Willkür nach der Seite „der empirischen psychologischen Verwirklichung des Handelns“ liegt (Hegler, S. 167). Kant selbst scheidet in der Einl. zur Metaphys. d. S.: „Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben, in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heisst Wille. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen nicht sowohl, wie die Willkür, in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet“ (IX, 12).

[56]) Rosenkranz VIII, 91,

[57]) Ebenda VIII, 79.

[58]) Ebenda VIII, 276.

setzung für alle vernünftigen Wesen. „Nun behaupte ich, dass wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handelt. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns Vernunft, die praktisch ist, d. i. die Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat . . . Sie muss sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehn, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muss sie als praktische Vernunft . . . von ihr selbst angesehen werden, d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener sein und muss also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden“ [59]). Dadurch soll aber der Kausalität der Erscheinungen durchaus kein Abbruch gethan werden. Die Handlungen müssen erklärt werden nach dem Naturgesetze von Ursache und Wirkung. Sie erscheinen alle natürlich bedingt. Wenn man den Menschen als Phänomenon besser durchschauen könnte, so müsste man sein Leben konstruieren können mit mathematischer Genauigkeit und Richtigkeit, sofern man die äusseren begleitenden Umstände vollständig in Rechnung ziehen könnte. Wenn innerste Triebfedern und äussere Veranlassungen bekannt wären, so könnte man: „eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit, sowie eine Mond- oder Sonnenfinsterniss vorausrechnen“ [60]). Das zeigt uns nun auch wie die Freiheit gemeint ist. Kant bezeichnet sie als Idee, und es ist vorauszusetzen, dass unser Philosoph seine eigene, dringende Mahnung in der Kritik der reinen Vernunft, den Begriff der Idee nur in seinem ursprünglichen, reinen Sinne zu brauchen, selbst treulich befolgt hat. Ausdrücklich und an den entscheidenden Stellen immer redet Kant von der Idee der Freiheit. Sie „ist nur eine blosse Idee“ [61]). „Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei d. i. als gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, ebenso, als ob sein Wille auch an

---

[59]) Ebenda VIII, 80f.
[60]) Ebenda VIII, 230.
[61]) Ebenda VIII, 94.

sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde" [62]). Dieses „als ob" ist sehr charakteristisch. Deutlicher kann man den Charakter der Idee als regulative Maxime nicht bezeichnen. So erhält denn die Freiheit als regulative Maxime objektiven Realitätswert. Als solche hat sie grosse Wichtigkeit, wie später gezeigt werden soll. Sie soll nicht die menschlichen Handlungen erklären, sondern sie soll dem Sittengesetz helfen, sich verwirklichen zu können, sie ist kein konstitutives Prinzip für die Erklärung, bezw. für den Beweis der Willensfreiheit, sondern eine regulative Idee, derzufolge wir uns unbeschadet unserer Einbezogenheit in den Zusammenhang der sinnlichen Welt, als Glieder einer intelligiblen Welt betrachten, welche unter dem Gesetze der reinen praktischen Vernunft steht [63]).

Die Idee der Freiheit erhebt sich an der Grenze der Erfahrung unvermeidlich. Sie ist die „ratio essendi des Sittengesetzes, wie diese die ratio cognoscendi der Freiheit ist" [64]). Dieses ist ein weiter nicht erklärbares Factum. Wer dieses einsieht, über wen sich die siegende Macht desselben als solche erweist, der wird auch die Idee der Freiheit anerkennen müssen. Er wird dann

---

[62]) Ebenda VIII, 80.

[63]) Der Gedanke der Freiheit und seine Darstellung bei Kant begegnet grossen Schwierigkeiten, die sich mehren, je mehr man auf sie eingeht. Auch mit der Betonung der Freiheit als regulative Maxime sind nicht alle Schwierigkeiten gehoben, obwohl sie mir die beste aller Lösungen zu sein scheint, weil sie den in der Kritik der reinen Vernunft entwickelten Grundsätzen Kants am meisten entspricht. Dass Kant immer die Bedeutung der Idee, wie er sie selbst verlangt, reingehalten hat, ist bei dem schwankenden Gebrauch seiner terminologischen Begriffe nicht zu erwarten. Deshalb ist Hegler's Einwand gegen Cohen, der den Begriff der Freiheit als regulative Idee in der schon mehrfach erwähnten Abhandlung eingehend erörtert hat, dass nämlich von Kant „die Freiheit nicht aufgelöst werde in eine regulative Idee", „in einen Gesichtspunkt der Betrachtung", dass sie vielmehr „eine gesicherte, substantiellere Realität" (Hegler, a. a. O. 142) habe, nicht ganz unberechtigt, angesichts so mancher Stellen bei Kant, die allerdings den Verdacht aufkommen lassen, dass hier Kant sich selbst nicht treu geblieben sei. — Ob sein ganzer Charakter hier nicht von grossem Einfluss gewesen ist? Die Realität der Ideen Gott, Freiheit, Unsterblichkeit waren ihm persönlich mehr als Ideen, mehr als Postulate der Vernunft.

[64]) Reicke, a. a. O. 120.

nicht mehr fragen, wie Freiheit möglich sei, denn das zu erklären ist gänzlich unmöglich[65]).

8. Dieser Gedanke der Freiheit „führt freilich die Idee einer anderen Ordnung und Gesetzgebung als die des Naturmechanismus herbei und macht den Begriff einer intelligiblen Welt notwendig ... aber blos ihrer formalen Bedingung nach, d. i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens, als Gesetze, mithin der Autonomie des letzteren, die allein mit der Freiheit desselben bestehen kann, gemäss zu denken"[66]). „Durch den unerforschlichen, aber nichts desto weniger unwidersprechlichen Begriff der Freiheit ist sich der Mensch seiner als eines intelligibeln in Ansehung des Naturmechanismus von dieser seinem Einfluss auf seinen Willen unabhängigen Wesens bewusst"[67]). So verschafft die Freiheit der Idee von einer übersinnlichen Ordnung, an welcher mit Vernunft und Willen begabte Wesen Teil haben, Wirklichkeit.

9. Unabhängigkeit von dem Naturmechanismus war ein Merkmal des Sittengesetzes, das sich schon früher ergab. Hier folgt aus ihm vermittels der Wechselbegriffe Autonomie und Freiheit die Wirklichkeit einer übersinnlichen Ordnung der Dinge durch das Sittengesetz. Beide Ergebnisse aber bilden die wichtigsten Merkmale des Begriffs der moralischen Persönlichkeit, d. i. „die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen, reinen praktischen Gesetzen — die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, soferne sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört"[68]).

10. Somit ergibt sich zunächst: Der Begriff der Persönlichkeit ist die Idee des autonomen vernünftigen Wesens.

Damit ist die Persönlichkeit jenseits aller Erfahrung gestellt

---

[65]) Rosenkranz VIII, 276. 223. 90. 94. 96.
[66]) Ebenda VIII, 94.
[67]) Reicke a. a. O. 263.
[68]) Rosenkranz VIII, 214f.

und bezeichnet das reine, durch kein sinnliches Interesse getrübte Ideal der Menschheit, deren objektivierten Allgemeinwillen sie in sich begreift. Allein auf Regeln der Vernunft und deren Gesetze gegründet, ist sie allem Wechsel und aller Veränderung entrückt, thronend in ewiger, unwandelbarer Schönheit, wie das Sittengesetz, als dessen Projection sie sich erweist, sie ist das Noumenon des Sittengesetzes. Dieses entspringt der schöpferischen Vernunft. Insofern ist die Persönlichkeit als das autonome Wesen Subjekt des Sittengesetzes. Da aber das autonome Wesen sich seinem selbsterzeugten Gesetze unterwirft, somit seine eigenen Gesetze auf sich bezieht, so ist die Persönlichkeit zugleich Subjekt und Objekt des Sittengesetzes[69]).

B.

Aus dem Begriff der Persönlichkeit als der Idee des autonomen Wesens und als dem Subjekt des Sittengesetzes ergeben sich noch einige andere wichtige Merkmale für denselben:

1. Autonomie ist nur unter vernünftigen Wesen möglich, da das Sittengesetz nur aus Vernunft entspringt. Dasselbe bezeichnet ferner nur die rein formale Seite der Vernunft, also das was jedem vernünftigen Wesen als solchem zukommt, reine Vernunft. Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen. Er hat also Teil an dem Sittengesetz, das sich somit als Produkt eines Allgemeinwillens darstellt. So entsteht die Idee „des Willens eines jeden vernünftigen Wesen als allgemeingesetzgebenden Willens". Dieser Allgemeinwille kann auch gedacht werden als der Wille der ganzen Menschheit. Somit ergibt sich die Idee der Menschheit als Subjekt des Sittengesetzes. Damit ist eine neue Bestimmung für den Begriff der Persönlichkeit gewonnen: Die Idee der Persönlichkeit ist die Idee der Menschheit „die Idee der Menschheit ganz intellektuell betrachtet" [70]).

2. Ein vernünftiger Wille kann nur unter Zwecken handeln,

---

[69]) In einer Stelle des I. Theils der Religion innerhalb d. Kr. d. r. Vft. identifiziert Kant geradezu Sittengesetz und Persönlichkeit: „Die Idee des moralischen Gesetzes ist die Persönlichkeit selbst" (X, 29).

[70]) Ebenda X, 29.

denn nur ein solcher kann Bewegungsgrund des Wollens sein. „Nun ist aber das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, und dieser, wenn er durch blosse Vernunft gegeben wird, muss für alle vernünftigen Wesen gleich gelten.“ Dann aber ist es ein Zweck an sich, ein Selbstzweck. Einen solchen kann nur der Gesammtwille setzen. Nicht was jeder als Zweck will, kann objektive Geltung beanspruchen, sondern nur der Zweck der Menschheit. Zweck der Menschheit ist aber das Sittengesetz, das somit zum Zweck an sich, zum Endzweck wird. Damit wird aber auch das Subjekt des Sittengesetzes zum Endzweck und es ergibt sich: Die Idee der Persönlichkeit als absoluter Zweck, als Endzweck[71]).

3. Damit aber erhält die Persönlichkeit einen unendlichen Wert. Alle Zwecke haben einen Wert, auch die subjektiven. Der relative Wert der subjektiven Zwecke verschwindet aber vor dem unendlichen Werte eines Zweckes an sich selbst. Die Persönlichkeit als Subjekt des Sittengesetzes, als das autonome Wesen besitzt eine Würde, einen absoluten Wert, die sie über alles Sinnliche hinaushebt und sie jenseit alles Begehrenswerten stellen. Sie wird zur übersinnlichen Grösse, deren Majestät unbedingte Achtung heischt. Die Idee der Menschheit, oder was dasselbe ist, die Idee der Persönlichkeit hat den höchsten, erdenkbaren Wert als Zweck an sich selbst oder als Endzweck. Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen blos als Mittel, sondern muss jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde, seine Persönlichkeit[72]).

4. Die Persönlichkeit ist demnach als Subjekt des Sittengesetzes Glied einer durch dasselbe begründeten, unter Gesetzen der

---

[71]) Die Idee der Menschheit als Zweck, als Endzweck, ist eine der Lieblingsideen Kants. In der Grundlegung z. M. d. S. benutzt er sie sogar zu einer zweiten Formulierung des kategorischen Imperativs, die das formale Moralprinzip der ersten Formulierung durch ein materiales (Idee der Menschheit als Zweck) ersetzt, ja jene sogar ganz verdrängt. Die Idee der Menschheit als absoluter Zweck ist in den angewandten, ethischen Schriften geradezu die Grundlage, aus der er alle Tugenden und Pflichten ableitet.

[72]) Rosenkranz IX, 325.

Freiheit stehenden intelligibeln Ordnung. Sie bedeutet die Idee der Menschheit als Noumenon und ist daher Endzweck. Darin beruht ihr absoluter Wert und ihre Erhabenheit.

Sie ist eine Idee. Damit ist deutlich genug gesagt, dass in der Erfahrung eine ihr entsprechende Anschauung nicht gefunden werden kann. Die Vernunft ist wohl imstande sich diese Idee zu schaffen, ihrem Willen dieses Ideal vorzustellen, aber es fehlt ihr das physische Vermögen, diesem Ideal Verwirklichung zu verschaffen. Der Wille ist der natürlichen Ordnung, dem Naturgesetze unterworfen, die keinen Eingriff in ihr Gebiet verstatten. Bleibt somit, fragt man sich, die Idee der Persönlichkeit ein blosses Gedankending und deshalb völlig bedeutungslos? Oder hat sie neben dem idealen auch realen Wert?

C.

1. Die Beantwortung dieser Frage, die uns zum Schlusse noch beschäftigen soll, ist eigentlich schon gegeben mit der Betonung des Begriffs der Persönlichkeit als Idee. Damit ist gesagt, dass er nur als regulative Maxime praktischen Wert hat. Und gerade hierin ruht die Erhabenheit dieser Idee. Das Ideal, das als solches allgemein und unter allen Umständen gelten soll, darf mit der Bedingtheit durch Erfahrung nichts zu thun haben. Es soll weder der Psychologie, noch der Anthropologie entnommen sein, wenn es Anspruch auf objektive Realität machen will. Gerade dass es jenseit, an der Grenze aller Erfahrung als regulative Maxime sich erhebt, macht seinen eminenten Wert aus.

Wie kann aber diese Idee praktisch wirken, da doch der Mensch mitsamt seinem Willen der Bestimmtheit durch die Naturgesetze unterworfen ist? Auch diese Frage löst die Bedeutung der Idee als regulative Maxime.

2. Nicht in geheimnisvoller, rätselhafter Weise wirkt die intelligible Persönlichkeit auf die empirische ein. Nicht in diesem Sinne ist ihre Wirksamkeit aufzufassen. Ihre Wirkung ist eine passive und führt absolut nichts Geheimnisvolles, Mystisches mit sich. Sie ist wirksam wie das πρῶτον κινοῦν, das κινοῦν οὐ κινούμενον des Aristoteles, das in ewiger, selbstgenügender Schönheit jenseits alles

Wechsels und aller Veränderung thront; ohne zu wollen zieht es Alles durch seine bezaubernde Harmonie an sich und nach sich. Das Geheimnis liegt in der Bedeutung der Idee als Zweckidee. Als regulative Maxime will sie sagen: An der Idee der Persönlichkeit soll das vernünftige Wesen seine Handlungen nach ihrem sittlichen Wert bemessen, sie soll die Norm für Bestimmung des Willens sein, gleich als ob er auch gemäss der Regel dieser Idee handeln könne.

Es wird mit dieser Idee nicht ein übersinnliches mystisches Selbst statuiert. Es ist das ideale Subjekt des Menschen, das seine Vernunft mit unvermeidlicher Sicherheit sich schafft, das sein besseres Ich ausmacht. Man darf es nicht versinnlichen, man soll sich von ihm kein Bildnis machen. Als regulative Maxime erzeigt sich die Idee als äusserst wertvoll, indem sie reinigend und klärend, mahnend und erziehend thätig ist, das Urteil über das, was gut und böse ist, aufhellt und schärft, und dem Menschen das Ideal seiner Bestimmung als leuchtendes Beispiel vor das innere Auge hält. Das Bewusstsein dieser Idee ist in jedem, auch dem gemeinsten Menschenverstande vorhanden und erzeigt sich dort als bedeutsamer Faktor. Dass diese Idee wirklich unseren Willensbestimmungen gleichsam als Vorzeichnung zum Muster liege, bestätigt die gemeinste Aufmerksamkeit auf sich selbst“ [73]). Kant führt zum Beleg dieser Thatsache manigfache Beispiele vor. Das vernichtende Urteil des Gewissens: so handelt kein Mann, der auf diesen Ehrennamen Anspruch macht, beweist seine mächtige Kraft täglich und legt so Zeugnis ab für die Wichtigkeit der regulativen Wirkung der Maxime, die thätig ist, „indem es auf die Sittlichkeit des Subjekts Einfluss hat und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einfluss des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist“ [74]).

3. Dies Gefühl ist das Gefühl der Achtung, durch welches sich „das intelligible Selbst“ als „nötigend in Ansehung des Selbst der Erfahrung beweist“. Staunen und Bewunderung erfasst den Menschen beim Anblick dieser Idee und nötigt ihn Achtung ab,

---

[73]) Ebenda VIII, 158.
[74]) Ebenda VIII, 200.

„da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch als zu beiden Welten gehörig sein eigenes Wesen in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders als mit Verehrung, und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muss“[75]). Diese Achtung ist kein psychologisches Gefühl der Lust oder Unlust, sie ist einfach der Tribut, den der Mensch dieser Erhabenheit zollen muss.

Diese „Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unsrer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt, indem sie uns zugleich den Mangel der Angemessenheit unsres Verhaltens in Ansehung desselben bemerken lässt und dadurch den Eigendünkel niederschlägt“[76]), erweist sich gerade durch diese Erzeugung der Achtung als wirksam. Aus der Achtung, die zugleich den Menschen über sich selbst erhebt und ihn demütigt, entspringt die Nötigung des Willens, gemäss dieser Idee zu handeln aus Achtung vor der Erhabenheit dieser Idee, das Sollen, die Pflicht. Sie fasst nichts in sich „was Einschmeichelung bei sich führt“, sondern verlangt Unterwerfung und zwar unbedingte ohne Rücksicht auf Hang und Neigungen, die vor ihr „verstummen“ müssen, die aber auch nicht durch Zwang sich Eingang verschafft, sondern einfach die Idee in ihrer überwältigenden Macht vor Augen stellt und sich so selbst Verehrung, wenn auch wider Willen schafft. Sie allein kann dem Menschen einen Wert geben. Die „Wurzel ihrer edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, kann nicht Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst erhebt, die Persönlichkeit“[77]).

---

[75]) Ebenda VIII, 215.

[76]) Ebenda VIII. 215.

[77]) Ebenda VIII. 215. In der Religion i. d. G. d. r. V. redet Kant von der Anlage zur Persönlichkeit, die er gerade in der Empfänglichkeit der Achtung vor dem Sittengesetz und deren Wirksamkeit als Triebfeder sieht. „Die Anlage für die Persönlichkeit ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder derWillkür . . . dass wir diese Achtung zur Triebfeder in unsere Maximen aufnehmen, der subjektive Grund hierzu scheint ein Zusatz zur Persönlichkeit zu sein, und daher den Namen einer Anlage zum Behuf desselben zu verdienen.“ (Erstes Stück X, 29 f.) Die Wurzel dieser Anlage liegt in der unbedingt gesetzgebenden Vernunft.

3. Der Mensch ist Persönlichkeit „seiner Bestimmung“ nach. Als vernünftiges Wesen, das fähig ist, den Gedanken des Sittengesetzes zu erfassen, nimmt er Teil an jener höheren Wirklichkeit, deren Bürger die Persönlichkeit ist. Es kommen ihm deshalb schon jetzt die wesentlichen Eigenschaften und Merkmale des transcendentalen Begriffes zu. Er ist frei und autonom, er soll stets so handeln und seine Handlungen so beurteilen, als ob er frei wäre, d. h. fähig, unabhängig von allen sinnlichen Motiven, nur nach Regeln der Vernunft seine Willensbestimmungen zu treffen.

4. Als vernünftiges Wesen ist ferner die Person, die sich der Persönlichkeit unterwerfen soll, ist der Mensch, wie die Persönlichkeit Zweck an sich, der niemals als Mittel gebraucht werden darf. Als solchen hat jeder Mensch sich selbst und andere zu betrachten. Keiner darf sich jemals sich seiner selbst oder eines anderen als Mittel bedienen oder auch nur als solches ansehn, was der Heiligkeit der Persönlichkeit als der Idee der Menschheit vollständig widersprechen würde. Unter diesem Gesetze stehen alle vernünftigen Wesen. „Der Zweck, den wir mit unsrer eigenen Person haben sollen, ist negativ: die Menschheit in uns will nicht, dass wir den Menschen zum Mittel erniedrigen sollen“ [78]). Aus diesem „allgemeinen Zweckvorzug vernünftiger Wesen, erwächst nun die Idee eines gemeinsamen Zweckes aller vernünftiger Wesen, eines „Ganzen“, eines Reiches aller Zwecke“. Durch das Gesetz, unter dem sie alle stehen, dass jeder sich selbst und Andere stets als Zwecke an sich selbst betrachten solle, „entspringt eine systematische Verknüpfung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen auf einander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke heissen kann“ [79]). Zu diesem Reich, „dem herrlichen Ideal eines allgemeinen Reiches der Zwecke an sich selbst“, gehört die Person. Aus diesem Grund muss uns die Menschheit in unsrer Person heilig sein „weil er Subjekt des moralischen Gesetzes, mithin dessen ist, was an sich

[78]) Ebenda VIII, 63.
[79]) Reicke, a. a. O. II, 345.

würde es, falls keine Aussicht wäre auf eine derartige Vollendung, wertlos sein, dem Ideal nachzustreben. Es hätte keinen Sinn, um eine blosse Idee erfolglos sich zu bewerben und alles andre, Glückseligkeit, um ihretwillen auszuschlagen. Die Vernunft fordert die Möglichkeit dieser Vollendung. Kann sie innerhalb der Sinnenwelt in der Zeit nicht erreicht werden, so doch in der Unendlichkeit. „Da sie (die Vollkommenheit) indessen gleichwohl gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden und es ist nach Prinzipien der reinen praktischen Vernunft, notwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unsres Willens anzunehmen. Dieser unendliche Progressus aber ist nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich“ [83]).

Somit erhalten wir als Resultat unsrer Untersuchung:

Grundlage und Voraussetzung der moralischen Persönlichkeit ist die empirische Persönlichkeit, das mit Verstand begabte Wesen, welches in der auf Denken beruhenden Vorstellung des Ich eine numerisch-identische Einheit für die Manigfaltigkeit der Anschauung und der Vorstellungen hat. Sie ist eine Erfahrungsrealität.

Die moralische Persönlichkeit dagegen ist eine Idee. Sie bezeichnet das noumenale Subjekt des Sittengesetzes, das den Allgemeinwillen vernünftiger Wesen, somit auch der Menschheit ausdrückt. Wesentlichste Merkmale sind Freiheit und Unabhängigkeit von dem Naturmechanismus und Zugehörigkeit zu einer intelligibeln Ordnung der Dinge, zu einem Reich der Zwecke. Sie ist Endzweck und hat daher absoluten Wert. Insofern sie Zweckidee ist, erhält sie praktische Bedeutung als regulative Maxime durch das Pflichtgebot.

Indem der Mensch fähig ist, den Gedanken des Sittengesetzes zu fassen, in welchem er sich ein Ideal schafft, das jenseit aller

---

[83]) Ebenda VIII, 261 ff.

empirischen Bedingtheit steht; indem er sich die ihm entsprechende Idee der Persönlichkeit zur Maxime seines Verhaltens macht, zeigt er sich als Wesen, das berufen und würdig ist, auch dieses Ideal zu verwirklichen und einer höheren geistigen Wirklichkeit anzugehören. Der Verstand, die Vorstellung des Ich, hoben ihn unter der Sinnenwelt auf die höchste Stufe, gaben ihm eine Sonderstellung vor den Tieren, aber vermochten nicht, ihn in irgend einer Weise an irgend einer höheren Wirklichkeit der Dinge teilnehmen zu lassen. Teilhaftig wird er derselben als Noumenon und zwar durch die Idee des Sittengesetzes und des Subjekts desselben, der Persönlichkeit. Je mehr er lernt diese Idee zur regulativen Maxime seines Verhaltens zu machen, um so mehr nähert er sich ihrer Verwirklichung, einer geistigen Wirklichkeit, einer Welt der Vernunft, einem Reiche der Zwecke. Diese Idee ist eine Schöpfung der Vernunft; auf ihr, der praktischen Vernunft beruht im letzten Grunde die Persönlichkeit. Die Vernunft macht aus dem „Tiermenschen", dem Verstandesmenschen den Vernunftmenschen, aus der Person die Persönlichkeit.

Das ist des Menschen Bestimmung. Das ist sein Stolz, seine Freude. „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender das Nachdenken sich damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir . . . . das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an, und erhebt meinen Wert als Intelligenz unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens, soviel sich aus der zweckmässigen Bestimmung meines Daseins . . . . abnehmen lässt" [84])

Diese Bestimmung des Menschen zur Persönlichkeit ist Ziel aller Erziehung. Die Idee der Persönlichkeit, dieses erhabenen Zwecks des Menschen soll geweckt und gepflegt werden, und so die Menschheit immer näher der Verwirklichung ihres Ideals entgegengeführt werden. Kant glaubte enthusiastisch an den sittlichen

---

[84]) Ebenda VIII, 312.

Fortschritt des Menschengeschlechts. „Es ist ein entzückender Gedanke sich vorzustellen, dass die menschliche Natur immer besser werde durch Erziehung entwickelt werden .... dies eröffnet uns den Prospekt zu einem künftigen glücklichen Menschengeschlechte“[85]). Dies geschieht langsam, stetig, sicher. Es handelt sich nicht darum, „durch Circens Zauberrute auf einmal Vieh in Menschen verwandeln wollen“[86]), sondern die Umwandelung kann sich nur sicher erzielen lassen auf dem Wege der Erziehung; diese Aufgabe hat die moralisch praktische Erziehung und „sie ist Erziehung zur Persönlichkeit“[87]).

III.

Schlussbemerkungen.

Resultat unsres 1. Teils war: der Verstand als das Vermögen der Synthesis des Manigfaltigen macht das Wesen der empirischen Persönlichkeit aus. Er bringt das allgemeine Bewusstsein zustande, indem er die Vorstellungen nach einheitlichen Regeln untereinander verbindet. Dieses allgemeine Bewusstsein hat zur Voraussetzung die transcendentale Apperception, das reine Selbstbewusstsein, ohne das es überhaupt kein Bewusstsein geben kann. Somit ist die transcendentale Persönlichkeit Voraussetzung der empirischen. Als solche sieht sich der Mensch hineingestellt in eine Welt der Notwendigkeit. Er beurteilt alle seine Handlungen nach dem Gesetz der Causalität von Ursache und Wirkung.

Die moralische Persönlichkeit dagegen schafft sich innerhalb dieser Welt eine neue, eine Welt der Freiheit, nicht der regellosen Willkür, sondern auch Gesetzen unterstehend, aber selbstgeschaffenen der Freiheit. Als Bürger dieser intelligibeln Welt beurteilt die vernünftige Persönlichkeit alle ihre Handlungen nach dem Gesetz der Freiheit, betrachtet sich als absoluten Zweck und gewinnt damit eine über alles erhabene Würde. So ergab der zweite Teil.

---

85) Ebenda IX, 373.
86) Reicke a. a. O. II, 87.
87) Rosenkranz IX, 386.

Verstandes- und Vernunftpersönlichkeit bezeichnen somit zwei grundverschiedene Seiten eines und desselben Wesens. Sonst haben sie nichts Gemeinsames. Was berechtigt nun Kant für beide so sehr verschiedenen Erscheinungsweisen dieselbe Bezeichnung, nämlich Persönlichkeit zu brauchen?

Kant hat sich die Frage nach der Beziehung zwischen empirischer und moralischer Persönlichkeit nirgends ausdrücklich gestellt, auch nirgends angedeutet. Doch ist es nicht schwer aus dem Ganzen seiner Untersuchungen heraus diese Frage ganz in seinem Sinne zu beantworten.

2. Kant führt den Begriff der transcendentalen (empirischen) Persönlichkeit ein, veranlasst durch die kritische Erörterung der metaphysischen Ansicht von der Seele. Somit ist der Begriff eigentlich nur gelegentlich gebraucht und spielt keine grosse Rolle. Weil Kant ihn vorfand, liess er ihn gelten, nachdem er ihm jede metaphysische Färbung genommen. „Indessen kann, so wie der Begriff der Substanz und des Einfachen ebenso auch der Begriff der Persönlichkeit (sofern er blos transcendental ist) . . . bleiben" (II, 292). Er begegnet erst wieder von da ab in der Kritik der praktischen Vernunft und den übrigen praktischen Schriften unter gänzlich veränderter Bedeutung. Und doch stehen beide in inniger Verbindung.

In einer Anmerkung der 2. Auflage der Kritik der r. Vernunft bemerkt Kant einmal „die synthetische Einheit der Apperception ist der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und die ganze Transcendentalphilosophie heften muss" [88]). Er hätte noch hinzufügen können: auch die ganze praktische Philosophie. Denn ohne Beziehung auf transcendentale Apperception ist keine Erkenntnis möglich. Alle Vorstellungen erhalten erst Realität durch die Beziehung auf das „Ich denke". Auch die unter der Idee der Freiheit sich ergebenden Vorstellungen müssen auf das Selbstbewusstsein bezogen werden, sonst bleiben sie unmöglich oder tot. So ist denn ohne die transcendentale Apperception, die das Wesen der Verstandespersönlichkeit aus-

---

[88]) Ebenda II, 733.

macht, die moralische Persönlichkeit mit ihren sittlichen Vorstellungen nicht denkbar oder mit anderen Worten: die Verstandespersönlichkeit ist Grundlage und Voraussetzung der Vernunftpersönlichkeit.

Auch von einem andern Punkt aus gelangt man zu diesem Resultat. Das Sittengesetz soll sich wirksam erzeigen. Da es Regeln vorschreibt über das, was geschehen soll, so kann es seine Wirksamkeit nur entfalten in der Anwendung der Regeln auf Handlungen. Letztere aber fallen zweifellos in das Gebiet der Erfahrung. Diese nun ist, wie schon mehrfach betont, gar nicht möglich ohne die synthetische Arbeit des Verstandes. Das Sittengesetz bedarf um wirksam werden zu können der Erfahrung, die wiederum die Beziehung auf das „Ich denke“ erfordert oder die moralische Persönlichkeit setzt die empirische als Grundlage voraus.

3. Die Freiheitspersönlichkeit ist, wie oben gezeigt wurde, der absolute Endzweck der Menschheit. Diese kann sich aber nur in der Auseinandersetzung mit der Sinnlichkeit und ihrer Ueberwindung entwickeln und gestalten. Sie muss sich innerhalb der Erfahrung bethätigen, dieselbe sich ihr dienstbar machen. Mittel ist die empirische Person. So ist die empirische Persönlichkeit nicht nur conditio sine qua non der moralischen, sondern auch Mittel für ihre Verwirklichung. Diese Gedanken führen direkt zu Fichte.

4. Beide angeführte Beziehungen sind von Kant nirgends ausdrücklich berührt. Er hat vielmehr nie versucht, Vernunft und transcendentale Apperception in Verbindung zu bringen und so ein System der Vernunft zu schaffen, obwohl er an letzteres dachte. Er fragt auch nicht nach dem Wesen der Apperception. Beide, Vernunft und Selbstbewusstsein gehen unvermittelt nebeneinander her, obwohl es nahe lag, in letzterem den gesuchten gemeinsamen Grund für alle „Vermögen“ zu sehen.

5. Schroffer wird der Gegensatz zwischen der empirischen und moralischen Persönlichkeit in der Entgegensetzung von Vernunft und Sinnlichkeit. An die Möglichkeit ihrer Einheit dachte Kant allerdings, wie eine Stelle der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft (1. Auflage) zeigt. „Nur soviel scheint zur Ein-

leitung ... nötig zu sein, dass es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Vernunft" [89]). Diesen Gedanken, nach dieser gemeinsamen Wurzel zu forschen und damit seinem System eine geschlossene Einheit zu geben, verlor er immer mehr aus dem Auge, je mehr er sich mit der praktischen Philosophie beschäftigte. Zu einer Ausführung kam es nie. Nicht nur weist er die Sinnlichkeit völlig aus der Begründung des Sittengesetzes, diese tritt sogar als Feindin der letzteren auf, die deren Verwirklichung überall in den Weg tritt, so dass man sich oft gerne dieser Fessel entledigt sähe. So ergibt sich denn die ungeheure Kluft im Wesen des Menschen, ein unerträglicher Dualismus zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, der nur gar zu sehr an den von Kant zerstörten Dualismus von Leib und Seele erinnert. Es lag eigentlich sehr nahe, den Gedanken der transcendentalen Apperception weiter zu verfolgen und in ihr die gemeinsame Wurzel der beiden diametral einander entgegenstehenden Stämme der menschlichen Erkenntnis zu finden, da ja beide ohne Selbstbewusstsein nicht sein können. Aehnliches ist es mit dem Verhältnis der theoretischen und praktischen Vernunft. Auch hier ist Kant über Ansätze und Andeutungen nicht hinausgekommen. Er setzt ihre Einheit gleichsam voraus, ohne näher auf sie einzugehn. Als nachher Fichte bei der transcendentalen Apperception einsetzte, um diese Lücke des Idealismus zu schliessen, protestierte Kant sehr lebhaft dagegen, ein Beweis, wie sehr obiger Gedanke bei ihm in Vergessenheit geraten war [90]).

Die ganze Grösse der Schwierigkeit, in die sich Kant hier setzt, zeigt sich erst, als er sich anschickt, die Einwirkung des der Vernunft entsprungenen Sittengesetzes auf das sinnlich bedingte Ich zu erklären. Hier wird es ihm sehr schwer, nachdem er vorher in der Begründung des Sittengesetzes alle Brücken zwischen der Vernunft und der Sinnlichkeit abgebrochen hat, wieder eine Verbindung anzuknüpfen. Als der vermittelnde Begriff erscheint hier die Achtung, wobei sich aber so recht die

---

89) Ebenda II, 28.

90) cf. Hegler, a. a. O. 113ff.

Verlegenheit zeigt, die unser Philosoph sich selbst bereitet hat. Einerseits soll sie ein Gefühl sein, andrerseits soll sie kein Gefühl sein. Kant fühlt das Unbehagliche der Lage selber, und es gelingt ihm auch nicht, hier lichtvolle Klarheit zu schaffen.

6. Wir sehen, dass es ganz in der Konsequenz der Kant'schen Ausführungen liegt, wenn man die empirische Persönlichkeit als Grundlage der moralischen und als Mittel zu ihrer Verwirklichung bezeichnet. Ferner, dass der einzig mögliche Weg zur Beseitigung des Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit, ohne von Kant abzuweichen, nur in der Zurückführung beider auf die transcendentale Apperception liegen kann. Fichte schlug beide Wege ein mit dem vollen Bewusstsein nur im Sinne der Transcendentalphilosophie weiter zu bauen.

Er stellt sich wie auch Kant die Frage nach dem Grund aller Erfahrung. Aber Kant bleibt bei dem a priori stehen, während Fichte auch dessen Grundlage zu erforschen sucht. Er geht von der Thatsache aus, dass im Bewusstsein sich Vorstellungen finden von zweierlei Art, solche, „die von dem Gefühl der Notwendigkeit begleitet sind“ [91]) und willkürliche. „Welches ist nun der Grund“, so fragt er sich, „des Systems dieser Vorstellungen und dieses Gefühls der Notwendigkeit selbst?“ oder „wie kommen wir dazu, dem das doch subjektiv ist, objektive Notwendigkeit beizumessen, oder ein Sein anzunehmen?“ [92]). Objektives Sein gibt es nur für ein Subjekt, sein Grund kann also nur im Subjekt liegen. Da aber Grund des Seins nicht wieder ein Sein sein kann, so bleibt in dem Subjekt, welches rein von aller Vorstellung des Seins ist, nichts mehr übrig als ein Handeln, das sich nur auf sich selbst beziehen kann und in sich selbst zurückgeht, sich selbst anschaut. Diese „intellektuelle Anschauung“ bezeichnet Fichte als das Selbstbewusstsein, das Ich, das reine Ich.

Sie ist genau dasselbe, was Kant mit transcendentaler Apperception bezeichnet. Kant nennt diese einen Actus der Spontaneität, der alles Denken und Vorstellen erst möglich macht, Fichte ein Handeln, eine Thathandlung des reinen Ich, das lediglich durch sich

[91]) Fichte, Werke. Berlin 1845, Bd. I, 423.

[92]) a. a. O. 456.

selbst absolut bestimmt ist", durch die das reine Ich sich seiner erst bewusst wird. Die intellektuelle Anschauung ist „die Quelle alles Lebens, ohne sie ist der Tod" [93]). Man sieht, wie hier Fichte ganz mit Kant sich berührt, nur klarer, bestimmter, schärfer ist seine „intellektuelle Anschauung". Diese Thathandlung ist grundlos, ein Akt der Freiheit, sie ist Anfang und Ursache alles Seins und Handelns. Das Ich beschränkt sich selbst durch Setzung des Nicht-Ich, so entstehen die Vorstellungen, die Denkgesetze, die Kategorien, die Welt der Erfahrung, indem das Ich immer wieder über die gesetzte Schranke hinausgeht, denn sein Streben ist unendlich, es ist im Grunde praktisch. Um unendlich sein zu können, schafft sich das Ich immer neue Schranken, neue Widerstände seiner Thätigkeit; denn mit dem Aufhören der Widerstände würde auch seine Thätigkeit aufhören. So wird das theoretische Ich Mittel und Grundlage zur Bethätigung des praktischen Ich. Dieses ist nicht nur Grund, sondern auch Zweck des Strebens. So ist „der Begriff des Handelns, der nur durch diese intellektuelle Anschauung des selbstthätigen Ich möglich wird, der einzige, der beiden Welten, die für uns da sind, vereinigt, die sinnliche und die intelligible. Was meinem Handeln entgegensteht — etwas entgegensetzen muss ich ihm, denn ich bin unendlich — ist die sinnliche, was durch mein Handeln entstehen soll, ist die intelligible Welt" [94]). Ziel der Welt und alles Seins ist Realisierung des Sittlichen, des praktischen Ich, Grund das unendliche Streben des Ich, beginnend in dem Moment, wo der Mensch zum ersten Mal Ich denkt (man vergleiche hierzu Kant's Einleitung in seine Anthropologie), Mittel die vom Ich erzeugte Welt der Vorstellung, die Erfahrung. Setzt man für das Ich einmal transcendentale und dann moralische Persönlichkeit, so hat man ganz die Gedanken Kant's, nur eben in andrer Form und reicherer Ausführung. So ist Fichte der Fortsetzer der Gedanken Kant's.

7. Dies ergibt sich auch noch in einem anderen Punkte. Die empirische Persönlichkeit, soferne sie zugleich transcendental ist (cf. I, 3), weist als Erscheinung (phaenomenon) hin auf ein Ding

[93]) a. a. O. 463.
[94]) a. a. O. 467.

an sich, auf die Persönlichkeit als Noumenon. Noumena bleiben der theoretischen Vernunft ihrem Wesen nach unbekannte Dinge, über die sie weiter nichts sagen kann, als dass sie dieselben denken muss. So bleibt auch das Noumenon der Persönlichkeit gänzlich unbekannt, da ihm in der Erfahrung kein entsprechender Gegenstand gegeben werden kann. Diese leere Stelle füllt die Lehre von der Freiheit aus. Das Noumenon der empirischen Persönlichkeit ist die moralische. Alles, was die theoretische Vernunft leisten konnte, war „den Gedanken von einer freihandelnden Ursache, wenn wir diese auf ein Wesen in der Sinnenwelt, sofern es andrerseits auch als Noumenon betrachtet wird, anwenden zu verteidigen“[95]). „Ich konnte aber diesen Gedanken nicht realisieren, d. i. nicht in Erkenntnis eines so handelnden Wesens, auch nur blos seiner Möglichkeit nach, verwandeln. Diesen leeren Platz füllt nun reine praktische Vernunft, durch ein bestimmtes Gesetz der Kausalität in einer intelligiblen Welt (durch Freiheit) nämlich das moralische Gesetz aus“[96]). So wird der Mensch als moralisches zur Kehrseite des empirischen Wesens, die moralische Person zum Ding an sich, denn der Mensch fühlt sich als Persönlichkeit, als einheitliches Wesen, „das als zur Sinnenwelt gehörig, sich gleich anderen wirksamen Ursachen, notwendig den Gesetzen der Kausalität unterworfen erkannt, im Praktischen, doch zugleich sich auf einer andern Seite, nämlich als Wesen an sich selbst, seines in einer intelligibeln Ordnung der Dinge bestimmbaren Seins bewusst ist“.

Das Ding an sich der empirischen Persönlichkeit liegt somit in ihrem Berufensein zum Sittlichen. In der Erscheinung äussert sich dies darin, dass das Sittengesetz dem Phänomenon, der nach aussen gewandten Seite der moralischen Persönlichkeit die Norm für Bestimmung und Beurteilung ihrer Handlungen vorschreibt. So bestimmt schon in der Erscheinung des Noumenon das Verhalten des Phänomenon. Die praktische Vernunft erlangt das Primat über die theoretische. Nicht die phänomenale Seite ist Bestimmung des Menschen, sondern Ziel und Endzweck ist Erziehung zur Persönlichkeit. Erst mit dem aufgehenden Bewusst-

---

95) Rosenkranz, VIII, 164.
96) a. a. O. 165f.

sein der Freiheit wird der Mensch seiner wahren Bestimmung gewiss. Auch diese Ideen von der moralischen Persönlichkeit als dem Ding an sich und dem Primat der praktischen Vernunft hat Fichte mit ganzer Energie zu den seinen gemacht und in seiner Weise behandelt und umgebildet. Das Faktum der intellektuellen Anschauung zu erklären „geschieht lediglich durch Aufweisung des Sittengesetzes in uns, in welchem das Ich als etwas über alle ursprüngliche Modifikation durch dasselbe Erhabenes vorgestellt, in welchem ihm ein absolutes, nur in ihm und schlechthin in nichts anderem begründetes Handeln angemutet und es sonach als ein absolut Thätiges charakterisiert wird. In dem Bewusstsein dieses Gesetzes ist die Anschauung der Selbstthätigkeit in der Freiheit begründet. „Ich habe das Leben in mir selbst und nehme es aus mir selbst“ [97]). Das Ding an sich, das ursprüngliche, selbstthätige Ich erweist sich wirksam und als thatsächlich bestehend in dem Sittengesetz, welches Freiheit und Selbstthätigkeit realisiert, welches selbst das einzig wahre Leben ist.

8. Mit dem Satz von der moralischen Persönlichkeit als dem Ding an sich, ist aber ein Satz durchbrochen, der in der Kritik der reinen Vernunft als unumstösslich galt und auch in der Transscendentalphilosophie gelten muss, nämlich der von der Unerkennbarkeit des „Ding-an-sich“. Dasselbe ist schlechterdings unerkennbar. Auch der intelligible Charakter erhält keinerlei näher bestimmende Erläuterung. Anders verhält es sich in der Kritik der praktischen Vernunft. Mit der Aufstellung des Sittengesetzes, der die Idee der Freiheit folgt, mit der Einführung der moralischen Persönlichkeit als autonomem Wesen, ist der Satz von der Unerkennbarkeit das Ding-an-sich umgestossen. Dies muss Kant zugeben, wenn auch unter mancherlei Drehungen und Wendungen. Es genügt, die bezeichnendsten Stellen aus der Kritik der praktischen Vernunft hierher zu setzen. „Ueber Erfahrungsgegenstände hinaus, also von Dingen als Noumenon wurde der spekulativen Vernunft alles Positive einer Erkenntnis mit völligem Rechte abgesprochen. Dagegen gibt das moralische Gesetz . . . ein schlechter-

[97]) Fichte, a. a. O. 466.

dings aus allen Datis der Sinnenwelt . . . unerklärliches Faktum an die Hand, das auf reine Verstandeswelt Anzeige gibt, ja diese sogar positiv bestimmt, und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz erkennen lässt“ [98]), „das den Menschen nicht blos als zu einer reinen Verstandeswelt gehörig . . . gedacht (wie es nach der Kritik der reinen Vernunft geschehen konnte), sondern ihn auch in Ansehung seiner Kausalität bestimmt, also unser Erkenntnis über die Grenzen des letzteren erweitert, welche Anmassung doch die Kritik der reinen Vernunft in aller Spekulation für nichtig erklärte“ [99]). Somit ist nicht nur „die objektive Realität eines reinen Verstandesbegriffes“ im Felde des Uebersinnlichen nachgewiesen, sondern auch sein Wesen „selbst in Absicht auf Noumenen hinreichend bestimmt“.

9. Es erübrigt noch einen anderweitigen Punkt zu besprechen, der bei Kant nicht ganz klar zum Ausdruck kommt. Die völlige „Angemessenheit des Willens mit dem Sittengesetze“, die Heiligkeit der Persönlichkeit, ist eine unabweissliche Forderung der Vernunft. Sie kann nur erreicht werden in einem unendlichen Progressus der allmählichen Vervollkommnung des Willens in der Realisierung des Sittengesetzes, da die kurze Zeit des endlichen Daseins nicht hinreicht, völlig Herr der Sinnlichkeit zu werden. Kant sucht diesen Progressus einerseits in einem jenseitigen Leben der einzelnen Persönlichkeit, andrerseits in einem stetigen Fortschritt der Menschheit. Beides nebeneinander dürfte überflüssig sein. Man könnte sagen: Wozu einen Fortschritt des Menschengeschlechts zur Verwirklichung des sittlichen, wenn diese in einer Fortdauer der Persönlichkeit gewährleistet wird? Allerdings schliesst das eine das Andre nicht aus. Ist die Unsterblichkeit der Persönlichkeit gewiss, so ist der allgemeine Fortschritt eine tröstliche Ermunterung für Gesetzgeber und Erzieher, alle Kraft einzusetzen, die Menschheit dieser Vollkommenheit immer näher zu führen. Aber in sonstiger Beziehung bleibt dieser Gedanke für die einzelne Persönlichkeit belanglos, wie sie auch wegfallen könnte,

98) Rosenkranz, VIII, 157.
99) Ebenda VIII, 166.

unbeschadet des ersteren Gedankens. Anders aber steht es, wenn man die Frage umkehrt: wozu eine Unsterblichkeit der Seele, wenn die Heiligkeit schon im Diesseits einstens erreicht wird? Wird dann erstere nicht überflüssig?

Aber dieser Schluss und damit der Verlust des Gedankens der Unsterblichkeit wäre für die Persönlichkeit bedenklich. Zwei ernste, zum Nachdenken auffordernde Folgen bezeichnet Kant selbst, die in Ermangelung dieses Postutals eintreten müssten, „entweder würde das moralische Gesetz von seiner Heiligkeit gänzlich abgewürdigt, indem man sich es als nachsichtig (indulgent) und so unsrer Behaglichkeit angemessen, verkünstelt“ [100]). Der Mensch würde ohne Aussicht, für seine Person jemals das Ziel erreichen zu können, den Mut verlieren, die strengen, unnachsichtlichen Forderungen des Sittengesetzes zu erfüllen, und die erhabene Strenge desselben zu mildern versuchen, und so es zu sich in die gemeine Wirklichkeit herabziehen. Der Gedanke des allgemeinen Fortschritts könnte keinen hinlänglichen Ersatz bieten, da er zu schwach ist, um die Spannkraft der sittlichen Energie auf gleicher Höhe zu erhalten. Das sittliche Streben des einzelnen wäre angesichts der Erfahrung von der Art der Menschen fast ziellos, der Gedanke, dass Vollkommenheit des Einzelnen doch nie erreichbar sei, gerade zu lähmend und niederschmetternd. Andrerseits würde das Sittengesetz verlieren, da man „seinen Beruf und zugleich Erwartung zu einer unerreichbaren Bestimmung, nämlich einen erhofften, völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens, spannt“. Träumerische Naturen könnten leicht dazu verleitet werden, das Unmögliche für sich zu erhoffen und zu erstreben durch träumende Schwärmerei, die das sittliche Erkennen verdunkelt und trübt, und so einen strengen, nur dem Vernunftgebot gehorchenden sittlichen Streben nur hinderlich ist.

So ist dann einerseits die Lehre vom Fortschritt des Menschengeschlechts neben der von der Unsterblichkeit der Persönlichkeit von keiner grossen Bedeutung, da sie nicht imstande ist, das moralische Problem zu lösen, vielmehr dasselbe nur noch schwieriger

---

[100]) Ebenda VIII, 262.

macht. Andrerseits tritt dieser Gedanke bei Kant thatsächlich nur vereinzelt auf. Er selbst glaubte mit Begeisterung an den Fortschritt des Menschengeschlechts. Doch ist dieser Gedanke kein Dogma bei ihm, nicht einmal ein Postulat, er tritt vielmehr nur gelegentlich auf. In dem Eingang des ersten Stückes der „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" nennt er sogar diesen Glauben „eine heroische Meinung, die allein und vornehmlich in unsern Zeiten unter Philosophen und Pädagogen Platz gefunden hat" . . . „eine gutmüthige Voraussetzung der Moralisten von Seneka bis Rousseau" . . . gegen die „die Geschichte aller Zeiten gar zu mächtig spricht"[101]).

Damit aber gewinnt das Postulat der Unsterblichkeit seine ganze, volle Bedeutung und Kraft wieder.

10. Der Begriff der Persönlichkeit ist, wie wir sehen, der Centralbegriff der Kant'schen Ethik, nach dem hin alles gravitiert. Es ist Kant besonders lieb und wichtig geworden. In den praktisch-ethischen Schriften hat er den kategorischen Imperativ verdrängt und dessen Stelle eingenommen. Aus ihm „dem Vernunftwesen der Idee der Menschheit, der Idee der Menschheit als Zweck an sich", leitet er die verschiedensten Tugenden und Pflichten ab, wozu es für ihn gerade um dieser unbestimmten Allgemeinheit besonders geeignet schien. Es ist ein über allem Irdischen in unnahbarer Erhabenheit schwebendes Ideal. Schön, mächtig, herbe wie eine Juno Ludovisi. In der gänzlichen Loslösung dieses Ideals von allem Empirischen, in der scharfen Trennung von Sinnlichkeit und Vernunft ist diese abstrakte Isolierung begründet. Darin beruht gerade die Schönheit, die Macht und Stärke, aber auch die Schwäche des Ideals[102]).

---

[101]) Kant, Kehrbach S. 18.

[102]) cf. auch das mir erst nachträgliche Urteil Höffdings in seiner Geschichte der neueren Philosophie Leipzig 1896 über den Begriff der Persönlichkeit bei Kant: „Von dem Gekünstelten der Ableitung abgesehen, hat Kant ein grosses und bedeutungsvolles Prinzip ausgesprochen. Es ist das Prinzip der Persönlichkeit in seiner edelsten Form, ein Gedanke, welcher leben wird, wenn Kants unvollkommene und naturwidrige Begründung längst vergessen sein wird, ein Gedanke von grossem, ethischen Werte, sowohl dem Autoritätsprinzip gegenüber, wenn dieses etwas mehr sein will, als ein erziehendes

Wir sehen oben schon, wie schwer es Kant wurde eine Brücke zu finden zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, um den Begriff der Persönlichkeit, das Sittengesetz auch für und auf die Erfahrung anwendbar zu machen. Es gelang ihm das nur mit Mühe und unvollkommen. Aber noch ein andrer Nachteil fliesst aus dieser abstrakten Fassung des Sittengesetzes und des Begriffes der Persönlichkeit. Er soll als Regel und Maxime, als kategorischer Imperativ alles Handeln normieren. Aber in wie vielen Fällen wird er versagen und im Ungewissen lassen, gerade um seiner Unbestimmtheit und Abstraktheit willen? Es ist ein Schema, abstrakt und so fern allem Conkreten, so allgemein und unbestimmt, dass es manchmal nicht leicht sein wird für einen bestimmten Fall eine bestimmte Norm des Verhaltens herauszulesen.

Ist es ganz richtig ein Sittengesetz, ein Ideal der Persönlichkeit, das für individuelle Menschen Geltung haben soll, ganz ohne Rücksicht auf psychologische, anthropologische, nationale Thatsachen zu gestalten? Sind die Menschen so weit, dass ein ganz allgemein gehaltenes, für alle „vernünftige Wesen überhaupt“ zugeschnittenes Sittengesetz genügen könnte?

Prinzip, als auch gegenüber der Lehre von dem äusseren Nutzen und Glücke, die sich mit den Schalen begnügt und den Kern vergisst“ (2. Band S. 93f.).

V.

Die Polemik des Simplicios (Corollarium p. 601—645 des Commentars ed. Diels) gegen Aristoteles' Physik Δ 1—5 über den Raum.

Dargestellt von

Prof. **Zahlfleisch** in Graz.

Dass es einen Raum giebt (εἰ ἔστι 208 a 29) folgert Ar. 1) daraus, dass die Dinge (das Seiende) nach allgemeiner Anschauung irgendwo, d. h. in einem Raume, sich befinden, während das nicht Seiende nirgends existiert. Auch 2) aus der Bewegung wird dies geschlossen, insofern die vorzüglichste Bewegung die φορά ist und diese nur im Raume vor sich geht.

Das Wesen (τί ἐστιν) des Raumes zu bestimmen, hat seine Schwierigkeit, 1) weil dessen Merkmale (τὰ ὑπάρχοντα) nicht in jeder Beziehung zum selben Resultate gelangen lassen, wenn man aus ihnen das Wesen des Raumes bestimmen wollte (a 33f. mit Simpl. 522,33ff., welcher dies weiter dahin ausführt, dass man je nach der Eigenschaft des Raumes als περιεκτικόν, δεκτικόν, und als ὁ αὐτὸς τόπος ἄλλοτε ἄλλου δεκτικόν 523, 3—11 zu einer anderen Definition gelangt). 2) Die Vorgänger des Ar. haben über den R. nichts überliefert.

Und an diese Thatsache, dass bisher über den R. noch nichts geschrieben wurde, schliesst Ar., unter Betrachtung des „dass" von einer anderen Seite her als zu Anfang, die Beobachtung, dass man aus jenem Umstande der Nichtbehandlung der Vorgänge noch

nicht schliessen dürfe, dass es einen Raum gar nicht gebe. Denn in Wahrheit gibt es einen Raum, 1) weil man findet, wie da, wo zuerst Wasser war, später Luft vorhanden ist (208b 2f.); und da man diese Begrenzung von dem Begrenzten, nämlich von Wasser und Luft, wohl zu unterscheiden vermag, so muss der Raum als etwas Selbständiges existieren (—b 8). 2) Die Bewegungen der körperlichen Elemente, des Feuers, der Erde u. s. w. nach auf- und abwärts beweisen nicht nur, dass der R. existiert, sondern auch dass er eine gewisse δύναμις besitzt (—b 25). 3) Durch die Existenz des Leeren wird die des R. bestätigt (—b 27).

Nachdem bewiesen ist, dass es wirklich einen Raum gibt, zeigt Ar., dass die Thatsache Schwierigkeiten im Gefolge habe bezüglich der Bestimmung seines Wesens 209a 2—4. Simpl. 527 fin. sq. meint, dass unter den hier über die Existenz des Raumes gemachten Voraussetzungen demselben eine ähnliche Bedeutung beigemessen werden kann, wie dem Unendlichen, dass der Raum nämlich als Leeres erscheint und damit das Merkmal einer blossen Eigenschaft erhalte. Simpl. 528 fin. sq. sagt auch, dass Ar. hier nicht, wie bei der Darlegung vom Unendlichen, so vorgehe, das er über das „dass“ genauere Untersuchungen anstellt, sondern dass er hier, ohne dies zu thun, sofort über das Wesen des R. zu sprechen beginne.

Die Schwierigkeiten, welche entstehen, wenn man den Raum als Körper betrachtet (—209a 7) oder als blossen Platz (wobei 209a 18, wie Simpl. 532, 12—17 richtig hervorhebt, so zu verstehen ist, dass das bloss Vorstellbare, also dass rein Geistige, keine Grösse besitzt, was klar mit den Lehren zusammenhängt, welche Ar. in Metaph. M 3 von der Mathematik gegeben, die nach ihm mit den wirklichen Dingen verbunden sein muss, also nicht ein νοητόν sein kann) —a 18, ferner wenn man auf den Raum die 4 Ursachen anwendet, von denen keine auf ihn passt —a 22, und wenn man frägt, wo der Raum ist —a 26, und endlich die Thatsache, dass der Raum mit dem Wachsen der darin enthaltenen Dinge zugleich wächst, so dass man den Raum einerseits als etwas Körperliches, andererseits als etwas Unkörperliches gelten lassen müsste —a 29, führen den Ar. darauf a 29f. noch einmal zu be-

tonen, dass sowohl das Wesen, als auch die Existenz des R. in Frage gestellt sei. Der Raum gilt in Rücksicht auf die blosse Umgrenzung als die Form desjenigen Körpers, dessen Raum man angibt (—b 209 b 6), in Rücksicht auf das von der Form Umschlossene als Materie. Denn wenn man die Grenze und die πάθη (Farbe, Gewicht, Härte u. dgl.) der Kugel weglässt, dann bleibt nur die ὕλη übrig (—b 17). Doch kann der Raum keines von beiden sein; denn der Raum ist von beiden, insofern sie die Sache ausmachen, ablösbar. Und insofern der Raum selbständig besteht, ist er von der Form verschieden, weil die Form nicht etwas Selbständiges, sondern mit dem Dinge zugleich gegeben ist —b 31, insofern aber der Raum als ἀγγεῖον gefasst werden muss (b 28 f.), insofern ist er von der Materie verschieden —b 32. Und mit der durch das Letztere bezeichneten Frage hängt es zusammen, was Ar. in der Metaph. untersucht, ob die Ideen nicht im Raume sind, da der Raum als etwas Materielles betrachtet werden könnte —210 a 2.

Wenn eine Bewegung stattfindet, dann kann das Ende derselben nicht ὕλη oder εἶδος sein. Denn die Bewegung ist etwas bloss Eigenschaftliches, wie ja Ar. in dem Abschnitte darüber und in Metaph. K gezeigt hat. Wenn nun der Raum beziehungsweise das Oben und Unten, Materie oder Form wäre, dann müsste eben obige Annahme von der Bewegung in eine ὕλη oder in ein εἶδος gelten, während diese Annahme bereits zurückgewiesen wurde (vgl. Simpl. p. 547) —210 a 5 und der Raum kann nicht in sich selbst sein, was der Fall wäre, wenn der Raum mit Materie oder Form identisch ist —a 9. Und wenn Wasser vergeht, indem es Luft geworden, wäre der Raum dahin, falls er Materie oder Form ist, weil bei verschiedener Materie auch verschiedener Raum anzunehmen wäre (—a 11).

Nach Erörterung des „dass“ und der Schwierigkeiten über die Wesenheiten des R. (210 a 11—13) geht nun Ar. über zur Aufstellung der verschiedenen Möglichkeiten, in welchen man von dem Enthaltensein eines Dinges in einem Raume spricht. 1) Der Theil ist im Ganzen enthalten —a 16. 2) Das Ganze im Theil, insofern man kein Ganzes ohne die Theile denken

kann (so wäre also die Getreidemenge in den Körnern enthalten, durch welche erstere gebildet ist) — a 17. 3) Die Art in der Gattung — a 18. 4) Die Gattung in der Art (analog 2), mit Rücksicht auf die logische Zerlegung der Art in Merkmale, von denen eines die Gattung ist (vgl. Simpl. 552, 2) — a 20. 5) Das εἶδος in der Materie, wie die Gesundheit im Warmen und Kalten (weil durch die richtige Mischung der beiden letzten die Gesundheit zustande kommt) — a 21. 6) Wie im König oder überhaupt in einem Einflussreichen die von ihm beeinflussten Angelegenheiten — 22. 7) Wie in dem Endziele die darauf hinweisenden Dinge — 23. 8) Das in einem Gefässe oder Raume Enthaltensein — a 24.

Das Weisse ist in sich enthalten, weil es das Ganze ist, dann, wenn man unter „weiss“ die weisse Fläche versteht. Das ist das ἐν ᾧ und ἐν τούτῳ zugleich, ebenso wie wenn vom Weine gesagt wird, dass er im Kruge ist, denn dann ist dies τὸ ἐν τούτῳ, wobei der Krug τὸ ἐν ᾧ ist. Man hätte also eine doppelte Eintheilung, die des Gefässes, in welchem etwas ist und was darin ist (τὸ ἐν ᾧ und τὸ ἐν τούτῳ) und ausserdem das Insichenthaltensein καθ αὑτό, wenn, wie mit „weiss“, nichts Anderes gemeint ist als eben z. B. weiss = weisse Fläche, und das Insichenthaltensein, wenn man καθ' ἕτερον immer noch von dem Gegenstande, der irgendwo, aber auch in sich, enthalten sein soll, das Gefäss voraussetzt, in welchem er ebenso enthalten ist, wie er in sich (der Wein als solcher im Weine) enthalten erscheint. Doch ist beides nur das Nämliche von verschiedenem Standpunkte. Denn wenn man vom Weine sagt, dass er in sich enthalten ist, dann ist dieses Enthaltensein das wirkliche (καθ' αὑτό), d. h. dasjenige, bei welchem man auch ein Gefäss voraussetzt, in welchem der Wein enthalten ist. Dabei gilt das wirkliche Gefäss als Wein, ebenso wie wenn weiss Fläche und Fläche weiss ist. Das tritt aber mit der Wirklichkeit in Widerspruch, weil man nie von einer Sache sagt, dass sie in sich selbst enthalten sei, sondern immer ein Gefäss oder einen Raum voraussetzt, in dem sie sich befindet. Das gilt für den Fall καθ' αὑτό enthalten sein, für den Fall καθ' ἕτερον oder κ. συμβεβηκός Enthaltensein gilt aber (210b 18ff.), dass man nicht das wirkliche Verhältniss von Enthaltensein voraussetzt, sondern dasjenige, wo

nicht von einem Gefässe die Rede ist, in welchem das Ding enthalten wäre, z. B. der Wein im Weine (weil man gewöhnlich nicht sagt, dass ein Ding in sich ist, sondern nur in einem Gefässe) abgesehen davon, dass dies nicht möglich insofern als man nie von einem Dinge sagt, dass es in sich selbst enthalten ist, weil man dadurch anzeigen wollte, dass 2 Dinge in demselben Raume sind (b 18f.).

Ein Ding ist demnach nicht in sich enthalten, ausser in uneigentlichem Sinne als ἕξις oder πάθος. Wenn ferner das Gefäss, der Raum, nichts von dem ist, was in ihm enthalten ist, und wenn das was enthalten ist, die Sache, beziehungsweise Form und Materie, ist, dann kann man den Raum jedenfalls nicht mit diesen letzten beiden identificiren.

Damit erledigt Ar. eine früher von ihm aufgeworfene Frage, allerdings so, dass man ihm den Vorwurf der Dialektik nicht ersparen kann.

— — — — — — — — — —

Simpl. 601, 7f. bezieht sich auf 212b 25.
„ 27f. „ „ „ „ 22.

Simpl. bemerkt vor allem p. 601f., dass Ar. sich widerspreche. Denn wenn Ar., meint Simpl., hier 212a 31 hervorhebe, dass der Himmel (vgl. 212b 8. 22) nicht im Raume sich befindet, dann gäbe das insofern eine Zweideutigkeit, als ja 260a 26 auch die Kreisbewegung, daher auch die Bewegung der Gestirne und mithin des Fixstern- und Planetenhimmels einen Raum voraussetzt. Alexander, sagt Simpl. 602, 31—35, meint zwar, die Kreisbewegung sei keine Ortsbewegung, also dass Ar. in der That Recht behielte, wenn er dem Himmel als blossen περιέχον die Eigenschaft der „Topität“ abspricht. Und zwar begründet dies Alexander mit der Bemerkung, dass die Kreisbewegung nicht im Raume vor sich gehe, sondern nur einen Raum einschliesse, indem dabei von Alex. nach der Auffassung des Simpl. vorausgesetzt wäre, dass die Kreisbewegung insofern keine Bewegung ist, als ein Fortschreiten nicht stattfindet. Simpl. 603 in. wendet aber dagegen ein, dass wenn die Kreisbewegung als Bewegung betrachtet wird, wie ja auch Alex. zugestehe, welcher der Kreisbewegung bloss die Oertlichkeit

abspricht, man fragen müsse, zu welcher Art von Bewegung eigentlich die Kreisbewegung dann gehöre. Eine unräumliche Kreisbewegung könne man sich weder κατ' οὐσίαν, noch κ. ποσόν oder κ. ποιόν denken, was der Ausdruck für die Absurdität der Alexanderschen Annahme ist.

Dagegen müsse, meint Simpl. 603, 6—8, immer wieder auf den bereits hervorgehobenen Widerspruch verwiesen werden, welcher aus des Ar. Darlegung 268b 17 sich ergebe, und welcher besagt, dass jede räumliche Bewegung, d. h. jede φορά, entweder eine auf der Geraden oder auf einem Kreise oder auf beiden vor sich gehende sei. Und ebenso theile Ar. diese Bewegung, die φορά, den Himmelskörpern zu 260b 19—30. Ebenso 261a 14—23. Nun meint Simpl. 603,22: Wie ist es möglich, dass Ar. 212b 8 sagt, dass der Himmel nicht im Raume sich befinde, während man anderweitig vom Himmel bei Ar. gehört hat, dass er sich bewege, wobei eben nicht Alles, was in einem Raum ist, auch schon sich bewegt, sondern Vieles auch ruht (Simpl. 603, 22—28)? Dabei hat Simpl. wohl die Platonische Ansicht im Auge, dass die Dinge, durch die Gottheit gehalten, in einer Ruhe sich befinden können, welche den Ar. daran hätte verhindern sollen, nur von dem Bewegten zu sprechen, welches in dem Raume sich befinde.

Ausserdem aber ist die Annahme des Eingeschlossenseins aller beweglichen Dinge in einem räumlichen Gefässe, des Steines in der Luft, der Luft in der selenischen Sphäre, dieser in einer anderen, u. s. f. darnach angethan, nie auf den wahren Raum zu stossen, weil man von dem Gegebenen immer wieder etwas wegnehmen kann, in welchem als nicht-räumlichem Gefässe die Dinge sich bewegen (Simpl. 603fin—604, 11).

Aber Ar. nimmt wirklich etwas Aehnliches an, wie Simpl. bekämpft, nämlich die relative Ruhe der Kreisbewegung. Das muss gegen Simpl. eingewendet werden.

Dabei ergeben sich noch für Simpl. Schwierigkeiten. Er bemerkt 604, 12—19: Wenn der Raum als etwas genommen wird, welches durch die Dinge hindurchgeht, die in ihm, dem Raume, sich befinden, dann kann man nicht mehr mit dem Axiom einverstanden sein, nach welchem der Raum als Grenze dieser Dinge be-

zeichnet wird. Wenn aber der Raum als das Umschliessende genommen werden sollte, dann müsste z. B. auch ein Kleid Raum sein, was unmöglich ist (Simpl. 604, 19—21). Darauf wäre allerdings zu erwidern, dass der Raum nur als ein Abstractum von Ar. aufgefasst wird.

Ausserdem müsste der Raum als das Umschliessende mit dem Umschlossenen entweder gleich gross oder grösser sein als dieses, wenn er nämlich das Ganze oder die Oberfläche des Dings umschliesst. Der Raum als die umschliessende Grenze wäre aber mit der Oberfläche des Dings von gleicher Ausdehnung, wobei die Schwierigkeit nach Simpl. 21—25 auftaucht, dass dann der Raum nicht das Ganze umschliesst, sondern bloss die Oberfläche (nicht auch das Innere). Dem wäre gegenüber zu halten, dass Simpl. da sehr sonderbare Begriffe über das Umschliessen zeigt. Denn mit dem Umschliessen ist gesagt, dass auch das Innere im Raume sich befindet. Simpl. meint aber weiter 25—28, dass auch die Oberfläche nicht als im Raume befindlich gelten kann, weil im Raume nur das καθ' αὑτό vom Raume abgelöste enthalten sei; und dies sind ja doch die wirklichen Dinge, während die Oberfläche nicht ein wirkliches Ding, sondern nur die Grenze des letzteren ist. Aber die Oberfläche ist doch nach Aristotelischen Begriffen nicht der Raum, wenn auch eine andere Form des Raumes.

Man kann auch, meint Simpl. 28—33, glauben, dass die Fläche jenes Ganze sei, welches vom Raume eingeschlossen wird. Aber die Fläche ist nur ein Theil des umschlossenen Dinges, antwortet Simpl., wie z. B., wenn Jemand mit dem Fusse ausschlägt, dies nur einen gewissen Körpertheil betrifft, so dass ebenso, wenn mit der Oberfläche etwas geschieht, z. B. wenn sie weiss wird, auch dies nur den Theil eines Dings betrifft, den wir eben Oberfläche nennen. Auch hier wäre dem Simpl. dasselbe einzuwenden, wie im vorigen Punkte.

Simpl. beruft sich ferner 33f. auf Ar. 211a 27, wo es heisst, dass der Raum identisch sei mit dem im Raume Befindlichen. Darauf erwidert Simpl. 34f., dass es nicht möglich sei, die Oberfläche, welche nach dem obigen Postulate mit dem Raume identisch sein soll, wirklich so zu nehmen. Denn auf diese Weise, meint

Simpl. 35f., müsste auch Linie und Fläche, Punkt mit Fläche und sohin auch Punkt mit Körper identisch sein, was unmöglich ist. Simpl. setzt dabei die allgemeine Bedeutung des Raumes voraus, nach welcher als Raum allerdings Punkt und Fläche ebenso wie Linie und Körper gilt. Und er sagt deshalb 36—605,5, dass man im Raume wohl nur solche Dinge gelten lassen könne, welche an sich beweglich sind, nicht aber Dinge, welche, wie die Fläche, keine eigene Beweglichkeit besitzen. Man käme, meint er, darauf hinaus, den Raum, anstatt ihn als das Umschliessende zu bezeichnen, als ein Durchdringendes anzusehen. Aber Simpl. hat übersehen, dass Ar. vom Raume im allgemeinen und nicht von besonderen Theilen desselben, wie Punkt, Linie, Fläche spricht.

Simpl. 605,6—24 weist ferner auf die Aristotelische Annahme hin, nach welcher die Erde das Unterste bildet, darauf das Wasser, die Luft, das Feuer (Ar. 212b 62). Darnach wäre, die Anschauung des Raumes vorausgesetzt, nach welcher derselbe ein Oben und Unten besitzt, welche auch eine Mitte einschliessen, die Erde nicht mehr im Mittelpunkte des Weltalls, wie Ar. 212a 26 sagt, sondern zu unterst und somit das Centrum nicht in der Mitte. Wollte man aber wirklich die Erde als Centrum des Raumes gelten lassen, dann wüsste man die Definition von Centrum nicht zu geben. Denn Centrum wäre dann weder Raum, weil der letztere mit dem im Raume Befindlichen identisch ist (Ar. 211a 27f.), noch etwas im Raume Befindliches, wenn dasselbe Fläche hat und etwas phoretisch Bewegliches ist.

Auch müsste, meint Simpl. 605, 24—26 aus Ar. 5 Definition des Raumes folgen, dass die Hohlkugel bis zum Himmelsgewölbe Raum ist, während nicht das Hohle, sondern das κυρτόν Gewähr bietet, die Grenzen des Raumes zu erhalten, welche durch die vom Centrum aus gezogenen Radien bestimmt werden.

Und wenn man den Raum als Hohlkugel nimmt, dann wäre er Gefäss, von dem Ar. annimmt, dass es wegen der Möglichkeit sich zu bewegen, nicht der unbewegliche Raum sein kann (26—35).

Die letzterwähnten drei, von Simpl. angeführten Momente sind wegen Abstraction unhaltbar.

Als letztes Argument, das Ar. zum Behufe der Stützung seines Raumbegriffs anwendet, gilt dem Simpl. (606,1 ff.) die Annahme, dass die Körper in dem ihnen zugewiesenen Raume verbleiben, entweder oben oder unten. Vgl. Ar. 212b 33ff. Und nun bewegt sich die Erde nach unten, befindet sich aber auch im Centrum, ersteres thut sie mit Rücksicht auf die Bewegung von Steinen, Erdschollen, letzteres gilt wegen deren Stellung zur Erde in der Mitte des Weltalls. Jedenfalls stehen beide Annahmen im Widerspruch; denn wenn die Erde unten, d. h. an der unteren Grenze des Alls sich befindet, dann ist sie nicht in der Mitte, und wenn sie sich in der Mitte befindet, dann ist sie nicht unten (606,1—8 sammt weiterer Ausführung bis 16).

Ein anderer Widerspruch entsteht rücksichtlich der Stellung der Elemente Erde, Wasser, Luft gegeneinander. Es sollte nämlich das Wasser der Luft entgegen sich ausbreiten, ein Fall, in welchem die Möglichkeit gegeben wäre, dass trotz der entgegenstehenden Schwierigkeiten das Wasser von der Luft zunichts gemacht wird, wenn nämlich der kleinere Theil Wasser von einer grösseren Menge Luft übervortheilt wird (vgl. π. οὐρανοῦ 204b 14 ff.). Und nun kommt es darauf an, dass man diese Elemente mit einander in Beziehung bringt, wobei andererseits die Thatsache gegeben ist, dass das Wasser auch um die Erde sich ansetzt, so dass es von der Luft sich entfernt.

Simpl. hat mit diesen Einwendungen offenbar wieder zeigen wollen (606, 16—23), dass die Elemente nicht fixe Stellungen haben können, wie Ar. vorausgesetzt habe.

Daneben ergibt sich die Thatsache, dass bei dem Bestimmtsein der Räumlichkeit für die Elemente ein Herauskommen aus denselben unmöglich wäre, so dass z. B. das Wasser oder die Scholle in der Luft bewegt werden könnte. Ar. hat nun aber gegen diese von Simpl. (606,24—27) aufgestellte Meinung dargethan, dass die Grenzen, unter welchen wir uns den Raum vorzustellen haben, derartige sind, dass sie bald von diesem, bald von jenem Elemente (unbeschadet der physikalischen Uebereinanderstellung der Elemente) ausgefüllt werden.

Ferner hätte man τόποι ἀνομοιομερεῖς zu unterscheiden (606,

27-32), sowie auch Ar.'s Argument, dass der Raum unbewegliches πέρας sei, widerlegt werden könne (—607,a).

Wenn es wahr wäre, dass die unbewegliche Grenze des Himmelsraumes als τόπος gilt, dann müsste der Himmel unbeweglich sein (607,2—9). Ferner ist die über der Erde befindliche Luft zu beweglich, als dass sie einen bestimmten Platz im Raume einnähme, ebenso wie man überhaupt diese Beweglichkeit der Elemente als einen Grund für die Unhaltbarkeit der Aristotelischen Raumtheorie insofern gelten lassen müsse, weil durch die letztere nicht Bewegung, sondern Ruhe vorausgesetzt ist, abgesehen davon, dass die Trennung der Elemente von einander keine Gewähr mehr bietet, das Ganze der Dinge festzuhalten (—607,24).

Der Raum ist aber nicht nur eine περικάλυψις, sondern auch eine ὑποδοχὴ τοῦ ὅλου (—608,5). — Simpl. polemisirt ferner gegen Ar., dass der letztere den Raum als unbeweglich angesehen, wobei er zugleich das πέρας als Merkmal desselben anerkannte. Aber, meint Simpl., wenn man den Raum als Ganzes und als Theil zugleich ansieht, dann ergibt sich die Doppelseitigkeit des περικαλυπτικόν und χωρητικόν (—608,22).

Wenn man das Umschliessende als ein Zusammenhängendes nimmt, dann ist der Raum nicht mit jenem zu verwechseln, weil man nicht sagen kann, dass etwas darin ist, sondern weil nur ein Theil im Ganzen ist. Und wenn das Umschliessende nicht zusammenhängt, dann sind die Dinge in ihm so, dass von einem Raume in den anderen übergegangen werden kann. Daher muss man sich mit der einzig möglichen, noch übrig bleibenden Thatsache begnügen, dass das nach Veränderung und Bewegung Wechselnde einen Raum besitze, den es berührt, was nach der früher angegebenen Ansicht des Simpl., dass jeder Raum auch einen Körper habe, nicht angeht, so dass nur übrig bleibt, dass der Raum dasjenige ist, nach welchem man den Körper richtet, indem nur durch den Bestand des Körpers der Raum seine Bestimmung erhält. Und so kann man, weil die Körper nicht in der Hohlkugel des Weltenraumes, sondern etwa in der gradlinigen Richtung sich bewegen, nicht die erstere, sondern nur die letztere zum Ausgangspunkt der Bestimmung des Raumes machen (—609,33).

Simpl. macht ferner dem Ar. den Vorwurf, dass seine Eintheilung Materie, Form, διάστημα und πέρας eine zu weite ist; denn es fänden sich noch andere Zwischenglieder, wie τὸ ὅλον ἐν ᾧ τὰ μέρη, τὰ μέρη ἐν οἷς τὸ ὅλον, γένος, χρόνος (609,34—610,20). Simpl. bemerkt nun 610,23ff., dass die verschiedenen Meinungen über den Raum, wobei er sich, ähnlich wie Ar. in seiner Kritik der Ideenlehre Platons, auch unter diese Leute mit einmengt (ἄλλοι πρὸς ἄλλην περιπεπτώκαμεν 610, 25. 27), namentlich darin einen lapsus aufweisen, dass man das Ganze der Körper wohl als Raum betrachtet, aber nicht ihre Theile. Nun hat aber Ar. 211a fin. sq. darüber keinen Zweifel übrig gelassen, dass auch die Theile der Körper Raum bezeichnen. Andererseits glaubt Simpl. 610,29 f. darin eine Schwierigkeit zu finden, dass Ar. die Dinge im Himmelsraume sein lasse, während er den Himmel selbst nirgends mehr sein lässt. (Aber Ar. spricht nur deshalb so, weil der Himmel ihm das Oberste ist, dasjenige, was als göttlich sich nirgends mehr befinden kann, weil es höchster Selbstzweck ist. Das ergibt sich aus Physik Θ, Metaph Λ, und aus π. οὐρανοῦ Α). Das führt nun Simpl. 610,30—611,1 weiter aus, indem er dazu bemerkt (611,1—3), dass es unmöglich sei, dass der Himmel in sich selbst sei, weil kein Körper ἐν ἑαυτῷ sei. Ganz richtig! Aber Ar. hat ja die Gottheit zur Grundlage gesetzt, welche selbst nach Ansicht der Platoniker jenes Wesen ist, durch das die Dinge endgültig bestimmt werden. Simpl. meint aber, dass jenes Missverständniss des Ar. daher komme, dass er nicht hätte den Himmel als Wesenheit in sich selbst enthalten sein lassen sollen, sondern dass er den Raum dabei besser hervorgehoben haben musste (οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀλλ' ὡς τὸν αὐτὸν τόπον κατέχων 611,6). Ar. spricht aber 212b 18f. gerade im Sinne des Simpl., zumal wenn man Anfg. des Cap. 5 vergleicht, und Simpl. sieht nur den Ausspruch des Ar. 212b 22, ohne auf dessen eigentliche Bedeutung Rücksicht zu nehmen. Vgl. 211a fin. sq.[1])

Hernach führt Simpl. 611,11ff. die Ansicht des Proklos vor, des Lykischen Philosophen, welcher mit Ar. von der Vier-

---

[1]) S. S. 10.

theilung der Aporien über den Raum ausgegangen, dabei aber nicht sich begnügt hat, das εἶδος, die ὕλη und das διάστημα mit Ar. zurückzuweisen und nur das πέρας gelten zu lassen, sondern gerade letzteres und die ersten beiden zu desavouiren und den Raum als διάστημα zu erklären versucht in dem Sinne eines Körpers, weil sonst die Dinge im Raume nicht der Veränderung fähig wären (dass diese Lehre beachtenswerth ist, muss uns nicht bloss unsere moderne, reale Anschauung über den Raum zeigen, sondern auch die eigenthümliche Stellung, in welcher Simpl. hiebei gegenüber Ar., den er bekämpft, und gegenüber Proklos, den Gegner des Ar., geräth). Nach Simpl. 611,27ff. sagt nämlich Proklos: „Jenes διάστημα ist entweder so beschaffen, dass ausser dem wirklichen kosmischen δ. ein δ. an sich, also ein ideales δ., existirt oder nicht. Wenn keines existirt, dann wäre die räumliche Bewegung eine Bewegung aus einem Nichts in ein Nichts, insofern bei jeder Bewegung ein wirkliches Etwas vorausgesetzt sein muss. Und wenn daher ein solches Etwas existirt, dann muss es entweder körperlich oder unkörperlich sein. Letzteres ist unstatthaft, weil der Raum mit dem im Raume Befindlichen gleich sein muss.

Denn dass Körper und Unkörperliches jemals gleich werden, geht nicht an[2]). Denn vom Gleichen kann man nur sagen, dass

---

[2]) Damit man die Aristotelische Meinung über den Raum erkenne, gelten folgende Punkte:

1. Der Raum ist von der Sache, die im Raume erscheint, zu trennen 211 a 1 f.
2. Der Raum besteht nur da, wo etwas Bewegliches vorhanden 211 a 13.
   a) Bewegung nach Wesen a 18.
   b) Bewegung nach Zufall
      α) an sich a 20 f.
      β) κατὰ συμβεβ. a 21—23.
3. In gewisser Beziehung ist der Raum und das in ihm enthaltene Ding identisch. a 27 f. Vgl. 212 a 29 f.
4. Die Bewegung der Dinge erfolgt beim zusammenhängenden Raume, in welchem mehrere Dinge sich befinden, so dass die Gesammtheit dieser Dinge, welche den ganzen Raum ausfüllen, μετ' ἐκείνου sc. τοῦ συνεχοῦς, stattfindet, während jedes Ding ἐν ἐκείνῳ κινεῖται a 34—36.
5. Der Raum kann unregelmässige Gestalt haben, wobei die hervorragenden Theile des Körpers an dem letzteren sich befinden, wie

die beiden oder mehreren Dinge, die einander gleich sein sollen, auch gleichartig sind. Und daher ist der Raum ein Körper." Dass natürlich hiemit Platonischer Materialismus gegeben ist, sieht man auf den ersten Blick, jener Material., den Ar. in seiner Polemik gegen die Ideenlehre so scharf geisselt, weil Platon die Ideen unmittelbar mit der Wirklichkeit in Contact zu bringen sucht. Proklos fährt fort (Simpl. 612, 1 ff): „Wenn der Raum Körper ist, dann muss er entweder unbeweglich oder beweglich sein. Und daher bedürfte im letzteren Falle der Raum wieder eines Raumes, was unmöglich ist. Und wenn der Raum unbeweglich ist, dann kann der Raum nicht durch Körper verschiedener Art ausgefüllt werden; er ist sozusagen nicht spaltbar; wenn aber diese Annahme nicht möglich ist, so müssten in den Raum verschiedene Körper eingehen, so dass er beweglich wäre, während doch nach der Zurückweisung dieser Alternative im Vorhergehenden nur die Unbeweglichkeit noch übrig war. Dabei ergäbe sich aber noch die Schwierigkeit, dass bei der eben erwähnten Spaltung das Spaltende, welches zwischen die gespaltenen Theile hinein geräth, in einen Raum käme, welcher das Spaltende aufnimmt, und insofern dieser Spaltraum, weil er selbst wieder als Spaltendes gilt, ebenso wieder eines Raumes bedarf, in welchem diese Spaltung vollzogen wird, so bedürfte dieser Raumspalt wieder eines Raumes und dieser wieder eines neuen u. s. f. in inf. Man kann daher den Raum nicht als διαιρετόν betrachten; er ist ἀδιαίρετον. Und wenn dies, entweder unmateriell oder materiell. Letzteres kann er nicht sein, weil er untheilbar ist. Und so ist der Raum unbeweglich, untheilbar, unma-

die Hand und der Fuss am menschlichen Körper; es kann aber auch eine Trennung der Räumlichkeit als Gefäss denkbar sein, wie beim Fass, in welchem sich Wasser befindet b 1—5.

6. εἶδος (Form) und Raum sind nur 2 verschiedene Betrachtungsweisen für die nämliche Sache b 10—14.
7. Der Raum ist πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος 212a 5f.
8. Der Raum ist unbeweglich, kann als Gefäss betrachtet werden und als Fläche 212a 18. 28f.
9. Die Dinge sind entweder potentiell im Raume, wie die homöomerischen Theile einer Wassermasse, oder aber energisch, wenn sie sich, wie die Körner eines Haufens, berühren 212b 4—6.
10. Der Himmel ist in keinem Raume mehr 212b 8—10. 22.

teriell. Und insofern als man etwas Unmaterielles nicht auch als unkörperlich mit Proklos verwechseln darf, kann man sagen, weil Proklos das Unkörperliche dem Raume abgesprochen hat, und weil er im Folgenden den Raum mit dem Lichte identificirt, dem feinsten Stoffe, den er kennt, dass auch Stoff und Materie ihm nicht für gleich gelten, weil er sonst den Raum nicht zugleich unmateriell und mit dem Lichte identisch nennen könnte, ausser er nimmt die Bedeutung „unmateriell“ in dem von Ar. bei Gelegenheit der Bestimmung des ἄπειρον benutzten Sinne μόλις oder μόγις πεπερασμένον, nämlich in analoger Weise.“ Das der Inhalt der Ansicht des Proklos.

Diese schillernde These, welche Materielles und Unmaterielles, infolge dessen Bewegliches und Unbewegliches u. s. f. in einer für den exacten Standpunkt der Modernen unbegreiflichen Weise verwechselt, wird nun im Folgenden noch genauer von der Seite ihrer Consequenzen behandelt.

Proklos fährt fort (Simpl. 613, 15ff.): (Insofern nämlich die Unmöglichkeit besteht, dass ein Körper durch einen anderen hindurchgeht, ergiebt sich, dass man mit dem Widerspruch zu rechnen hat, dass der Raum einerseits ein, wenn auch feiner Stoff ist, das Licht, in demselben doch verschiedene Körper Platz finden sollen) dass „der unmaterielle Körper weder eine entgegenstrebende Kraft besitzt, noch dass auf ihn eine solche Kraft ausgeübt wird; denn das, welchem entgegengestrebt wird, hat schon die Natur in sich, von demjenigen eine Affection zu erfahren, was entgegenstrebt“. Damit wäre also Simpl. glücklich auf dem Punkte angelangt, von Ar. überführt zu werden, insoferne die Dinge nie als mit der Eigenschaft behaftet zu denken sind, dass ein Körper durch den anderen hindurchdringt.

Wie es aber möglich ist, dass der Raum beweglich und unbeweglich zugleich ist, letzteres nämlich nach der Definition des Raumes durch Proklos, ersteres mit Rücksicht auf die Seelenkraft des Lichtes, welches im Raume steckt, diese Frage löst Proklos nach Simpl. 613, 20ff. dadurch, dass er bemerkt, dass das Seelenleben ein doppeltes ist, nämlich ein αὐτοκίνητον, wodurch offenbar mit eingeschlossen wird, dass es etwas Wesenhaftes, sozusagen

Freies ist und daher auch die Eigenschaft der Unbeweglichkeit hat.

„Der Raum ist es, wodurch den Dingen, die sonst nicht imstande wären, eine gewisse Stellung im Ganzen der Erscheinungen einzunehmen, ihr Platz zugewiesen wird. Durch den als centrale Wesenheit anzusehenden Raum bekommen dabei die Dinge vermöge der ihnen innewohnenden Seelenkraft die Fähigkeit der Bewegung. Dabei zeigt sich, meint Proklos, die Nothwendigkeit, dass die Natur aus ihrer Schwäche heraustrete, dass sie infolgedessen durch Mithilfe des Raumes zu dem besseren Resultate gelange.“ (Man kann dieser für die Eigenthümlichkeit der Materie bei Platon wichtigen Auseinandersetzung des Proklos entnehmen, dass der vom ewigen Lichte bestimmte Raum es eigentlich ist, welcher den Dingen zu ihrer Gemeinschaft mit den Ideen verhilft, welcher insbesondere aber einen Gegensatz zu den ohne göttliche Einwirkung, nur unter Zugrundelegung der leblosen Materie bestehenden Dingen bildet, wie sie aus dem Chaos hervorgegangen.) „Und das steht wieder in Uebereinstimmung mit jener zu Anfang erwähnten doppelten Wesenheit, der μετάβατος oder beweglichen und der ἀμετάβατος oder unbeweglichen, wodurch die Vereinigung des Irdischen mit dem Ueberirdischen stattfindet.“

Dies sagt Pr. über den Raum, Simpl. dagegen will darauf erwidern (614, 10ff.), dass man sich nicht mit jenen 4 Ansichten begnüge, welche von Ar. ebenso wie von Proklos gebilligt werden, sondern dass eine grössere Anzahl derselben existiere. Simpl. fügt hinzu, dass Proklos den Raum zwar als διάστημα bezeichne, dass er jedoch sich dabei so unbestimmt ausdrücke, dass man leicht sieht, er habe unter διάστημα nicht dasselbe verstanden, wie Ar., so dass er sich daher auch nicht an die Viertheilung des Ar. zu halten brauchte. Bei Ar. sei nämlich διάστ. nach 212a 13f. etwas Unkörperliches, bei Proklos dagegen schillere die Bedeutung von διάστ. vom Körperlichen ins Unkörperliche. (Doch muss aufmerksam gemacht werden, dass die eigentliche Behandlung des διάστημα bei Ar. 211b 15—29, insbesondere b 15—25, beweist, dass auch bei Ar. keine bestimmte Bedeutung dieses Wortes sich findet).

Dass der Raum nicht etwas Unkörperliches sein könne, be-

merkt Simpl. 614, 20ff., habe Proklos dadurch beweisen wollen, dass er zeigt, dass der Raum mit dem in demselben Enthaltenen identisch sein müsse. Dabei geht aber, sagt Simpl., Proklos von falschen Grundsätzen aus. Der Raum kann immerhin mit dem darin Enthaltenen identisch sein, aber nur körperlicher Raum mit geometrischem Körper, Fläche mit Fläche u. s. w., und dem Raum in anderem Sinne die Bedeutung der Leere beilegen hiesse ihn zu einem Nichts machen. Simpl. scheint damit andeuten zu wollen, dass Proklos eine allzu rohe Anschauung vom Raume besitze, wenn er ihn zu etwas Körperlichem mache, und darin hat Simpl. Recht.

Gegen die Annahme der Immaterialität des Raumes von Seiten Proklos' wendet Simpl. 615, 4ff. ein, dass Proklos eine falsche Conclusion ziehe. Er sage: Wenn der Raum materiell wäre, dann müsste er eine Affection erleiden. Nun aber, wendet Simpl. ein, ist der Himmel materiell und erleidet doch keine Affection; und insofern von jenem Obersatze des Proklos eine Ausnahme gesetzt ist, kann er nicht mehr allgemeine Geltung haben, daher auch der Schlusssatz nicht.

Uebrigens hat Simpl. selbst eingesehen, dass seine Polemik gegen Proklos 615, 23f. nur ein Streit um des Kaisers Bart ist, weil ja Proklos selbst beides annimmt, Materialität und Immaterialität des Raumes.

Gegen die von Proklos vorausgesetzte Hypostasierung des Lichtes für den Raum und gegen seine Begründung wendet Simpl. 615, 25—38 ein, dass man das Licht als εἶδος des Feuers nicht besser als seine Gattung (als das Feuer) nennen könne.

Dass die Seele durch das Licht bei Proklos angedeutet ist, erscheint dem Simpl. zwar im allgemeinen räthselhaft, insofern jedoch bedeutungsvoll, als Proklos die Einheit vor die Dreiheit und ebenso das Licht vor alle anderen körperlichen Eigenschaften zu stellen scheint (Simpl. 615f.—616, 10). Insofern die göttlichen Erscheinungen, meint S. 616, 11—22, keines Körperlichen bedürfen, insofern ist das διάστημα eher mit dem Raume zu identificiren als das Licht des Proklos.

Natürlich hat Simpl. bei der schillernden Bedeutung des Pro-

kleischen φῶς leichtes Spiel. Auf diesem Schillern beruht ihm wohl auch die Aeusserung, dass nach Proklos die Sphären nicht vollständig seien, indem sie nicht mit dem Centrum in Berührung stünden, indem offenbar durch die Thatsache von dem Mittelding zwischen Körperlichkeit und Unkörperlichkeit diese Annahme dem Proklos sich nahe legte (Simpl. 616fin.). Das ist alles auch auf Simpl. 616, 36—617, 32 anwendbar, höchstens dass 617, 7ff. eine ohnehin selbstverständliche Bemerkung über das Licht und die Seelen gemacht wird, wonach aus 1 Quelle viele Seelen resultiren. —

Die Annahme derjenigen, welche den Raum als eine unmaterielle Körperlichkeit auffassen, versieht es darin, dass jenes Unmaterielle wieder eines Raumes bedarf (Simpl. 617,33—37). Ferner ist die Voraussetzung, dass die Unmaterialitätkeines Raumes bedarf, in Verbindung mit derjenigen, dass die Materie einen Raum nöthig hat, ohne dass man, wenigstens für den Begriff der Materie, einen solchen nachweisen könnte (617, 39—618, 1).

Unter den von Simpl. 618, 7—619, 2 hervorgehobenen Ansichten über den Raum erscheint besonders die des Syrianos (618, 25ff.) bemerkenswerth. Derselbe hält dafür, dass der Raum an und für sich keine besondere Eigenschaft enthält, sondern erst dann sich offenbart, wenn er an verschiedenen Dingen zum Vorschein kommt, da er denn auch je nach der Eigenart derselben wieder je besondere Beschaffenheit bekommt. Auch diese Lehre ist für die Anschauung von Bedeutung, welche Platon über die Materie hatte.

Der Raum ist nach Simpl. 620, 1—3 ein Mittelding zwischen dem begrifflichen und wirklichen Körper, so dass man damit auf die Bedeutung von χάος komme, für welches allerdings zuerst nur das Hineingehende (von χωρῶ) als Grundbedeutung zu fassen ist, während auch χώρα von dem Verbum χῶ = χωρέω Aehnliches andeutet (Simpl. 620, 13—15). Im übrigen stimmt Simpl., abgesehen von dieser wieder sehr an Platonische Materie erinnernden Darstellung, mit Ar. überein (620, 15—31).

Nach Simpl. 620, 32—621, 30 wäre der Raum auch nicht πέρας, sondern potentiell, wie ein Hebel oder eine Walze, durch welche ein Körper bewegt wird.

Der Raum ist nicht immateriell, aber auch nicht materiell, nicht beseelt und nicht unbeseelt, woraus verschiedene Schwierigkeiten für die Annahme eines διάστημα erklärt werden (621, 3b—622, 37).

„Diese und andere solche Erklärungen beziehen sich auf die Meinung über die διαστήματα: Aber nicht in jeder Beziehung darf man den Schwierigkeiten, welche bei diesen Begriffen vorliegen, nachgeben. Denn sofort wird man zu demjenigen, der eine Frage darüber aufgestellt hat, ob der Raum unmateriell oder materiell ist, bemerken, dass der Raum als διάστημα materiell ist. Denn sowie das Getrennte und Stoffliche und Unendliche materiell ist, wie wir behaupten, während der Begriff, die Grenze und die Gestalt etwas Formelles, ebenso werden wir auch von dem διάστημα sprechen (denn auch das Getrennte des διάστ., soweit es auf Ausgiessung und Ausbreitung beruht, dürfte materiell sein, das Massvolle aber ist das Begrenzte, vielmehr aber das Mass in dem διάστημα nach Ar.' Metaph. Lehre vom μέτρον der Dinge) und ebenso sprechen wir von dem formellen Begriff. Auch ist die Form als Theil gegenüber der Materie zu nehmen und das Himmlische hat dieselbe Bedeutung. Denn man hat das Räumliche und das Körperliche als verschiedene εἴδη anzusehen.“ Simpl. 623, 1—11.

Daher folgert Simpl. richtig, dass das διάστ. ebenso, wie die Materie etwas von dem bloss Begrifflichen Verschiedenes ist. Und wenn daraus sich ergibt, dass das διάστημα eine zweite Materie bedeutet, so könnte man daraus folgern, dass 2 Materien zugleich vorhanden sind. Doch ist das nicht absurd. Denn die Materie hindert es nicht, dass die Dinge durch einander durchgehen (letzterer Gedanke ergibt sich daraus, dass Simpl. offenbar für die Eigenthümlichkeiten der Körper, Licht, Farbe, Härte, Ton u. s. w. für jede eine besondere Materie annimmt; denn diese Materien gehen durch einander durch). Und so ist es auch gar nicht unstatthaft, dass 2 διαστήματα durch einander durchgehen; und das διάστ. ist 4fach. Das eine ist als Continuum begrifflich, das andere ist derart, dass man an die Trennung der Theile denkt, wie dies bei dem Mathematischen der Fall ist, als drittes gilt das Ma-

terielle, in welchem Qualitäten und physische Widerstände gegeben sind, was uns auf das Körperliche führt, dann muss man das διάστ. als materiell nehmen, welches aber in jeder Beziehung ohne Qualität und ohne Körper ist (—623, 18).

Daneben muss aber die Theilung der Materie berücksichtigt werden, welche ins Unendliche geht. Zugleich ist der Raum etwas Wesentliches. Denn er ist nicht bloss διάστασις, sondern ein Raum (χώρα), welchen man als unter dem Merkmale der Distanz stehend betrachten muss. Dabei darf man sich nicht wundern, dass der Raum beseelt und zugleich unbeweglich ist; denn das lebende Wesen hat auch die Gabe der Ruhe. Und daher gibt es viele Dinge, welche in Ruhe sich befinden, die Welt- oder Erdaxe, die Pole, das Centrum des Weltalls und der Erde und diese selbst. Und gegen den früher 622, 35—37 gegen das διάστημα als Raumdefinition gemachten Einwand, dass dasselbe deshalb nicht gelte, weil die διαστατά des Raumes bedürften, macht Simpl. geltend (623, 30f.), dass die διαστατά selber Raum sind.

Simpl. meint ferner, dass es schwer sei, von der Menge der Elemente, die in dem Weltraume sich befinden, dem Raume eines zuzuschreiben. Ausserdem ist es fraglich, auf welche Weise man dem Raume die Fähigkeit zuschreiben kann, die Dinge gerade jenen Ort einnehmen zu lassen, den sie eben behaupten, wie die Erde unten, der Himmel oben, die Leber rechts, die Milz links u. s. w. (— Simpl. 624, 20). Das Folgende ist dialektische Untersuchung gegen diejenigen, welche einfach den Raum als διάστημα bestimmen. Denn in diesem Falle frägt man, sagt Simpl., ob der Himmel im Raum ist oder nicht. Im letzteren Falle würde er sich nicht bewegen, im ersteren würde er entweder einen eigenen oder einen fremden Raum benützen, was beides unzutreffend ist, u. s. w. — 624, 36.

Simpl. erklärt nunmehr 624, 37—627, 5 den Raum nach dem Platoniker Damaskios aus Damaskos als die nothwendige Vorbedingung für die richtige Gestaltung der Dinge. Gerade so wie die Verwechslung der Troischen und der Peloponnesischen Ereignisse grossartige Verwirrung in der nach realen Grundsätzen erfolgenden Entwicklung der Weltgeschichte hervorbrächte, gerade

so müsste die Veränderung z. B. in der Lage der Eingeweide des Menschen, etwa des Herzens und der Leber, sich in der Entwicklung des Körpers rächen. Der Raum ist darnach die bereits in den Ideen der Dinge vorgesehene Art der θέσις aller Einzelnheiten, welche zu einem Ganzen sich vereinigen sollen.

Dass diese Anschauung mit der bereits früher beleuchteten, auf ziemlich materieller Grundlage stehenden Voraussetzung des Simpl. auf gleicher Stufe steht, wird man schwerlich leugnen können.

Simpl. fährt demgemäss 627, 6f. auch fort: „Diese Auffassung von Raum steht daher mit der Aristotelischen, dass derselbe als πέρας gelte, in Widerspruch“, indem er meint, dass die Grenze gar nichts dazu thut, um jene eben vorher von ihm angenommene Art in der Methode, die Stellung der Dinge zu bezeichnen, hervorzurufen. „Aber auch nicht Körper ist der Raum“ (627, 8f.). „Denn wenn man auch den Raum für einen unmateriellen Körper erklärt, so müsste man, meint Simpl., offenbar im Zusammenhalte mit seiner aus Damaskios gezogenen Anschauung, „auch noch ein höheres Wesen als Anordner voraussetzen“, wobei Simpl. allerdings übersehen hat, dass ja auch Ar. ein solch höheres Wesen annimmt, indem er es allen Dingen voransetzt und nicht bloss den unmittelbar von diesem Wesen abhängigen Sphären auch in Rücksicht auf den von ihnen behaupteten Platz im Weltenraume, sondern auch mittelbar, durch die Sphären, allen übrigen Dingen die ihnen gebührende Stellung anweist, freilich nicht insofern als diese Dinge von Ideen regiert werden, sondern mit Rücksicht auf ihre durch das göttliche Wesen bestimmte essentielle Bedeutung. „Und aus demselben Grunde ist der Raum auch nicht διάστημα, weil auch in diesem Unterschiede nach der Lage (ἄλλο ἀλλαχοῦ διερριμένον) vorhanden sind, welche nur durch eine höhere Instanz geordnet werden können“ (627, 12—14).

Und so ergibt sich als fernere Theorie des Raumes dem Simpl. (627, 14 — 629, 12) ein ziemlich materiell gefärbtes Bild desselben. Denn Simpl. erwähnt, dass die Einheit, auf welcher die Gesammtheit der Dinge beruht, es nicht gestattet, dass sich ein Ding von demjenigen entferne, welches zu seinem

Fortkommen unumgänglich nothwendig ist, wie die Pflanze von der mütterlichen Erde; und dieses naturnothwendig bestimmte Beisammensein gibt uns den Raum als Ganzes und Einzelnes, wobei sich ebendeshalb die Frage erhebt, ob der Raum beliebig beweglich ist. Denn der ganze Raum, den ich z. B. während meines Lebens durchgehe, durchschreite u. s. w., ist eigentlich ein ruhendes Ding, zugleich nicht abstract, wie Ar. annahm, sondern wirklich.

Es ist klar, dass gegen diese Ansicht des Simpl. sich Manches einwenden lässt; vor allem nämlich hat Simpl. vergessen, dass die Bewegungen der Dinge und ihr Verweilen in einem bestimmten Elemente nicht auf Grund des Raumes geschieht, sondern wegen der in den Dingen, in der Materie ruhenden Kraft, wie z. B. der Erde die Kraft eigen ist, einen hinein gelegten Keim zur Entwicklung zu bringen. Abgesehen davon bleibt aber die Abstractionsmethode des Ar. gegenüber Simpl. unter allen Umständen aufrecht, und es ist eine blosse petitio principii, durch welche Simpl. zu seiner von Ar. abweichenden Ansicht gekommen ist.

Hiebei liessen sich, meint Simpl. 629, 13—630, 20 folgende Einwendungen gegen das von ihm bisher Gezeigte vorbringen. 1. Wie soll man nicht das εἶδος und die μορφή dem Raume zur Basis geben, wenn ja der Mensch und das Thier gerade wegen ihrer eigenthümlichen Art jene Stellung im Raume besitzen, welche ihnen zugeschrieben wird? Und das ist beim Menschen die aufrechte, beim Thier die abwärts gekehrte. 2. Wenn wir den Raum als die richtige Lage bezeichnen, ohne dass wir diese Lage als Theil des Dinges gelten lassen, dann hätte man dieselbe Schwierigkeit, wie bei Ar., welcher die Dinge im Himmelsraume sein lässt, ohne dass er für diesen eine weitere Räumlichkeit, in der er sich befindet, in Bereitschaft hält. 3. Sollte man für den in Bewegung befindlichen, aber im Raume seienden Körper wieder einen anderen Raum annehmen. 4. Sollte der Raum nach des Simpl. früherer Ansicht stärker sein als das im Raume Befindliche, das Element stärker als das, worin sich das Element zeigt, während in Wahrheit die Sache genau umgekehrt sich verhält. 5. Wenn der Raum sich trennt, so bedarf er wieder des Raumes; wenn er aber nicht

in Theile sich spalten lässt, dann sieht man nicht, wie die Körper in den Raum eingehen können. 6. Nach Simpl. wäre der Raum von den Dingen im Raume nicht zu trennen; bedenkt man dagegen die Ansichten aller Anderen, so kann man nicht erkennen, wie Simpl. diesen gegenübertreten darf. 7. Nach Simpl. war der Raum auch unbeweglich (da z. B. die Fläche auf der Erde, in welcher der Mensch Zeit seines Lebens sich bewegt, eine ruhende ist). Warum kann dies mit der anderen Ansicht vereinigt werden, nach welcher der Raum als Element des Bewegten betrachtet erscheint? Denn der Raum müsste doch mit dem Bewegten sich bewegen. 8. Im letzteren Falle sollte man auch den Raum in dem Körper enthalten denken, und nicht umgekehrt, weil das Element in demjenigen sich befindet, welches mit diesem Element ausgestattet ist, nicht aber umgekehrt. 9. Mit der Ansicht, dass der Raum Mass der Setzung sei, stimmt nicht die von dem ewigen Raume bei gewissen Philosophen. 10. Mit Rücksicht auf die Möglichkeit, dass da, wo früher Wasser war, jetzt Luft ist, könnte man mit der von Simpl. aufgestellten natürlichen Lage in Widerspruch kommen.

Es folgen die Erwiderungen Simpl.'s 630, 21 — 639, 9.

Ad 1. Der Raum als εἶδος ist nur ein Theil des ganzen εἶδος des Dings. Und wenn wir dem Raum das εἶδος zugeschrieben haben, insofern z. B. die Pflanze sich von dem Erdboden, der Vogel von der Luft nicht trennen kann, so heisst das nur soviel als dass jenes εἶδος der besonderen Räumlichkeit ein integrirender Bestandtheil des ganzen εἶδος ist, welches mehrere Theil-εἴδη in sich fasst.

Ad 2. Die Zertheilung des Raumes mit Rücksicht auf die naturgemässe Setzung und gegenseitige Stellung der Theile, wie des Kopfes gegenüber den Füssen, bringt es mit sich, dass wir im Raume schon ein Ganzes haben und daher eines weiteren Ganzen nicht mehr bedürfen.

Ad 3. Der Raum ist zwar ein Ganzes der Potenz nach, der Energie nach dagegen haben wir einzelne Räume auseinanderzuhalten, welche uns in den Stand setzen, die gegenseitige Lage der Dinge zu bestimmen.

Ad 4. Im Vergleich zum ganzen Ding, für welches der Raum ein bestimmtes Element ist, erscheint dasselbe niedriger stehend, insofern er aber den Anlass zur Vereinigung der Theile des Dings gibt, ist er mehr als alle diese Theile.

Ad 5. Für die Verschiedenheiten der Körper, Quantität, Qualität u. s. f. hat man Masse, welche unmittelbar mit der Sache gegeben sind, so dass man, um den Raum zu bestimmen, nicht eines zweiten Raumes und für diesen eines dritten u. s. f. in inf. bedarf. Dieses Mass ist von unserem Verstande erdacht und besteht demnach zunächst in einem νοητὸν μέτρον, über welches kein anderes mehr gesetzt ist. Und wie daher diese Messung rücksichtlich der Ausdehnung solcher Dinge (rücksichtlich der διάστασις) in Farbe, Ton u. s. f. vorgenommen wird, ebenso verhält es sich mit dem Raume, wobei man entweder die Ausdehnung des Dings an sich (den eigentlichen Raum) oder die Ausdehnung gewisser Eigenschaften an den Dingen in Betracht zu ziehen hat (im letzteren Falle die Ausdehnung κατὰ συμβεβηκός).

Und die Vermittlung zwischen jenem geistigen Masse und dem Gemessenen bildet das materielle Mass, welches der Raum ist, der als solcher eines weiteren (geistigen) Masses nicht bedarf.

Ad 6 und 7 bemerkt Simpl., dass man den ganzen Raum als trennbar und unbeweglich ansehen kann, wogegen der mit einem bewegten Körper erfüllte Raum vom Körper nicht getrennt werden kann und als beweglich gilt.

Ad 8 und 9. Man muss gegen jenen Einwand hervorheben, dass der Raum als das Umfassende überall Geltung hat. Und insofern dies stattfindet, muss man dem Raume göttliche Macht beilegen, so dass es gar nicht gefehlt ist, wenn in ihm vor allem die Symbole der Gottheit eingestreut sind, die ἕνωσις, das μέτρον und der ὅρος.

Ad 10. Auch hier muss man unterscheiden zwischen dem wesenhaften Raum und zwischen demjenigen, welcher für jedes einzelne Ding passt, zwischen dem allgemeinbegrifflichen, potentiellen und zwischen dem energetischen. Daher habe Ar. analog dem Raume auch die Zeit nicht auf das Unendliche anwenden können, weil die Wesenheit, die auch mit dem Prädicate der Zeit

versehen werden sollte, von Ar. nicht genau definirt wurde. Und diese allgemeine Zeit, dieser allgemeine Raum kommt zum Vorschein, wenn die ἀντιπερίστασις, d. h. der Wechsel der in jener Zeit, in jenem Raume befindlichen Dinge wirklich vor sich geht (639, 1—4). Und auf Grund dieser περίστασις haben auch die Peripatetiker den Begriff des Raumes bestimmt. (Aus der ganzen Darstellung des Simpl. ist zu ersehen, dass er ganz gut weiss, wie die Dinge darauf hinaus zielen, einen abstracten Raum anzuerkennen, ebenso wie Ar. eine abstracte Mathematik aufgestellt hat; aber Simpl. ist sich darüber nicht klar; offenbar mischen sich ihm Platonische und Aristotelische Principien.)

Mit dem von mir in der vorhergehenden Anmerkung Erwähnten stimmt wohl auch die nunmehr folgende Aeusserung des Simpl., dass schon Theophrast mit ihm, Simpl., Einer Meinung war. Und wenn man die Worte des Theophrast aufmerksam durchliest, dann findet man dasselbe gesagt, was Simpl. bemerkt. Vgl. Simpl. 639, 15—22 mit 628, 3—20. Ebenso Simpl. 639, 22—640, 11.

Von der Einheit ausgehend (Simpl. 640, 20) rollt Simpl. noch einmal die ganze Frage auf, wornach in Platonischer Art die Zahlen und Grössen, Zeit und Raum, Einheit, Zweiheit, Dreiheit u. s. f., ja sogar die logischen Principien (vgl. 642, 6f.) auf denselben Grund, nämlich auf den τόπος, zurückgeführt werden. Dieser τόπος ist in Rücksicht auf die formelle Stellung der verschiedenen Ideen ein idealer mit strenger Abgrenzung der Theile in ihm, während der Materie, die dann noch hinzukommt, durch die Eigenschaft der Unendlichkeit Rechnung getragen wird (Simpl. 603, 5—12). Um das Bild, welches sich Simpl. vom Raume macht, zu vervollständigen, fügt er noch hinzu (643, 12—644, 1), dass man den einzelnen Himmelssphären eine verschiedene, sagen wir materielle Dichte beilegen müsse, in der Weise, dass die Weltschichten von unten nach oben, von der Erde bis zum Aether, an Dichte abnehmen.

Schliesslich macht Simpl. 644, 10—645, 17 aufmerksam, dass sein Lehrer Damaskios in manchen Stücken Recht habe, aber nicht durchgehends. Denn er unterscheide nicht zwischen der doppelten Lage, derjenigen nach der Grösse und derjenigen nach der

Stellung, wobei das letztere nach dem Oben und Unten, Rechts und Links bestimmt wird. Dabei scheint aber Simpl. mit Rücksicht auf 644, 35—645, 4 doch etwas zu hart geurtheilt zu haben; denn Damaskios spricht ja gerade von der Stellung (θέσις) neben der Grösse. —

Wenn wir noch einen Blick auf die Art der Auffassung werfen, welche von Simpl. dem Begriffe des Raumes entgegengebracht wird, dann finden wir vor allem den Platonismus bei ihm in vollster Blüthe. Die Verquickung von Stoff und Form, das wirre Durcheinander der Merkmale des Einen und des Andern, die daraus entstehende Verdopplung in der Auffassung des Raumes muss jeden exacten Philosophen abschrecken. Doch dürfen wir über Simpl. und seine Anschauung vom Raume nicht vollends den Stab brechen, weil ja auch der Gegner des Platonismus, Aristoteles selbst, unter Umständen für die Erklärung seiner Principien sich zweier Anschauungen zugleich bedient, wie z. B. über die Frage, ob das Ding und sein Wesen identisch sind (Metaph. Z 6), ebenso über die Frage, ob der Theil früher als das Ganze ist (Metaph. Z 10), oder darüber, ob man nur von der Wesenheit eine Definition gewinnt, oder auch von anderen Dingen (ebend. Z 5). Und wenn wir überhaupt bedenken, dass allem Bestehenden von den Philosophen die verschiedensten und verschiedenartigsten Meinungen und Erklärungen entgegengebracht wurden, wie z. B. auch dem Raume, da selbst die moderne Auffassung sich theilweise mit der Platonischen von der Materialität des Raumes deckt, so ergibt sich auch, dass der durch Simpl. inaugurirten Richtung nicht so ohne weiteres jede Berechtigung abgesprochen werden darf, zumal im Hinblick auf den bekannten Satz, dass jedes Ding zwei Seiten hat.

VI.

Une Lettre de Reneri à Mersenne.

Par

Paul Tannery à Paris.

Dans sa préface de La Vie de Monsieur Descartes (1691), Baillet écrit (p. XXVI):

„Les RR. PP. Minimes de la Place Royale ont bien voulu permettre de leur côté que l'on consultât les lettres manuscrites de divers Sçavans de l'Europe au Père Mersenne, qui se gardent en plusieurs volumes dans leur Bibliothèque, et que l'on en recueillît tout ce qu'on pourroit raporter à M. Descartes."

De fait, dans ses deux Volumes, Baillet cite, avec plus ou moins de précision, diverses de ces lettres; elles se retrouvent toutes aujourd'hui en original, sauf trois exceptions, dans les trois tomes de la Correspondance de Mersenne, entrés à la Bibliothèque Nationale de Paris avec le fonds Libri-Ashburnham et classés sous les n^{os} franç. nouv. acq. 6204, 6205, 6206. Voici au reste le relevé des citations de Baillet dont il s'agit, avec l'indication du volume manuscrit[1]) et de la page où se trouvent les originaux:

1. Bannius à Boswel (Baillet, II, 15), copie pour Mersenne faite pour Bannius (datée d'Harlem, février 1638)	C, 300—303.
2. Bannius à Mersenne, du 17 avril 1639 (Baillet, II, 17)	C, 338—339.

[1]) Je désignerai respectivement les trois volumes par les lettres A, B, C.

3. Beeckmann à Mersenne, du 7 octobre 1631 (Baillet, I, 52, II, 451)	C, 173—174.
4. Chanut à Mersenne, du 21 mars 1648 (Baillet, II, 346)	A, 362—365 (manque).
5. Desargues à Mersenne, du 4 avril 1638 (Baillet, I, 339, 350, 389)	A, 252—255 (manque).
6. Huebnerus à Mersenne, du 19/29 août 1641 (Baillet, II, 138, l'appelle Huetner)	C, 228—231.
7. Huygens père à Mersenne, du 7 avril 1642 (Baillet, II, 157, dit Chr. Huyghens)	C, 3—4.
8. Huygens père à Mersenne, du 16 août 1644 (Baillet, II, 248, dit Chr. Huyghens)	C, 9—12.
9. Huygens père à Mersenne, du 21 août 1646 (Baillet, II, 292, 299, dit Chr. Huyghens)	C, 13—16.
10. Huygens père à Mersenne du 12 sept. 1646 (Baillet, II, 297, dit Chr. Huyghens)	C, 5—8.
11. Huygens père à Mersenne, du 6 avril 1648 (Baillet, II, 299, 380, dit Chr. Huyghens)	C, 31—34.
12. Kircher à Mersenne (Baillet, II, 284.) Lettre datée de Rome, le 10 mars 1648.	A, 105—108.
13. Letenneur à Mersenne, 1648 (Baillet, II, 375: Le Tanneur)	Faisait partie du tome IV, aujourd'hui perdu.
14. Maignan à Mersenne, du 17 juillet 1648 (Baillet, II, 379)	A, 512—513.
15. Meliand à Mersenne, du 10 juillet 1644 (Baillet, II, 217: Mélian)	B, 414—415.
16. Reneri à Mersenne (Baillet, II, 12 à 14.)	C, 101—102.
17. Rivet à Mersenne, du 29 avril 1638 (Baillet, II, 49, 69)	C, 188—191.
18. C. Thibaut à Mersenne, du 3 juin 1648 (Baillet, II, 300, 325)	A, 161—164.
19. Verdus à Mersenne (Baillet, II, 346). Billet sans date, écrit de Paris.	B, 446—447.

Deux renvois de Baillet montrent que la pagination actuelle

des tomes manuscrits était déjà marquée de son temps. Le catalogue des lettres, en tête du tome A (catalogue dressé sous la Révolution, semble-t-il) signale la lettre 4 (de Chanut) comme ayant été imprimée et manquant. La lettre de Desargues (5), qui présentait un très grand intérêt pour l'histoire des mathématiques, ne doit au contraire avoir été détachée du volume que par Libri[2]). Comme, d'autre part, on ignore comment les trois tomes étaient tombés entre les mains du célèbre bibliomane, tout indice manque, pour rechercher le quatrième, qu'il a déclaré perdu.

La confusion faite par Baillet entre Christiaan Huygens et son père Constantyn est des plus étranges et elle entache presque tout ce qu'il dit de l'un et de l'autre. En tout cas, des cinq lettres ci-dessus mentionnées de Constantyn à Mersenne, les éditeurs de la Correspondance de Huygens ont publié (Oeuvres complètes de Christiaan Huygens, La Haye, c. II 1889), celles du 16 août 1644 (p. 545), du 12 septembre 1646 (p. 537), du 6 avril 1648 (p. 564). Il n'en reste donc que deux inédites (nos n[os] 7 et 9).

J'ai, d'autre part (Bulletin des Sciences Mathématiques, février 1895, pages 34—37), publié le billet de Verdus, où l'on voit que cet élève de Roberval, peu satisfait des explications de sur maître sur l'algèbre de Descartes, s'était adressé à un autre professeur, Chauveau. La mention que Baillet fait de cette lettre semblerait certainement indiquer un sujet tout autre.

Ces deux exemples semblent prouver que l'on ne doit pas se fier absolument à Baillet quand il fait usage de lettres manuscrites; cependant, malgré les erreurs incontestables qu'il a commises en écrivant la Vie de Descartes, et quoiqu'il ait travaillé trop vite, on ne peut nier qu'il ne se soit, en général, montré historien consciencieux et de bon jugement, que les nombreuses analyses qu'il donne des lettres imprimées de Descartes ne soient très-suffisamment exactes.

C'est qu'il y a, en somme, une grande différence entre le travail sur des pièces manuscrites, et celui sur des œuvres imprimées.

---

[2]) Sont dans le même cas; A, une lettre d'Auzout, B, une de Florimond de Beaune; une lettre latine du général des Chartreux Bruno d'Astingues; une lettre de Beaugrand; C, une de Hobbes, du 15 mai 1648.

Dans le second cas, il est aisé de relire à plusieurs reprises; dans le premier, on est porté à se contenter d'une lecture plus ou moins rapide et de notes prises sous la première impression.

Il y a donc, je crois, toujours intérêt à publier les pièces restées manuscrites qui ont servi aux historiens, que cette publication doive d'ailleurs infirmer ou au contraire confirmer ce qu'ils ont écrit. Je choisis aujourd'hui comme exemple, la lettre ci-après de Reneri[3]) à Mersenne.

Cette lettre n'est pas datée; elle doit nécessairement être placée entre l'apparition du Discours de la Méthode (juin 1637), et la mort de Reneri (mars 1639). Baillet, qui l'a longuement analysée, la suppose implicitement de l'automne de 1638. Cette date est admissible à la rigueur, mais on pourrait la reculer d'un an. Reneri était en tous cas, depuis 1636, professeur de philosophie à Utrecht.

Il ne semble pas, au reste, avoir jamais correspondu réellement avec Mersenne; car on n'a pas d'autre lettre de lui au Minime, et celle-ci a été remise, comme recommandation, à un jeune Hollandais allant à Paris. C'est plutôt à Gassend, comme on sait, que Reneri adressait ses lettres en France.

J'ai à peine besoin d'ajouter que je publie littéralement et telle quelle cette lettre, dont le latin est assez peu élégant et qui semble écrite assez à la hâte; notamment plusieurs mots y paraissent omis.

Reuerende pater, Etsi diuturno silentio videar amicitiae olim feliciter cum Reverentia tua contractae leges violasse, conscientia tamen mihi fida testis est me hucusque et tuas et clarissimi D. Gassendi dotes ac virtutes cum eruditione omnigena conjunctas saepe coluisse et grata quadam recordatione oculis mentis meae objecisse. Sed professionis qua fungor onera nimia hactenus effecere, ut suavissimo cum doctis viris litterario colloquio frui non potuerim. Hebdomadatim sex mihi lectiones publicae habendae fuerunt,

[3]) Sur ce premier disciple de Descartes, voir Monchamp, Histoire du Cartésianisme en Belgique, Bruxelles, Hayez, 1886.

in quibus pro insita animi generositate operam dedi ut philosophiae vulgaris errores refutarem, eorumque loco, quantum per dotes mihi à Deo Opt. Max. datas licuit, aliquid novum, et ut mihi persuadeo, melius reponerem. Publicis his lectionibus duodecim privatae ac domesticae ut plurimum accesserunt. Inter tot ac tantas occupationes quid animi, quid temporis superesse potuit colendis pro dignitate exterorum virtutibus? Sed ante paucos dies[4]), Amplissimus hujus Academiae Magistratus onus nimium publicarum lectionum levavit, et deinceps quatuor tantum hebdomadatim sum habiturus. Ac nisi totus jam essem in Geometria D. de Cartes intelligenda, resumerem amicitiae cum exteris officia. Sed liceat quaeso mihi, tua et clarissimi D. Gassendi pace, per trimestre adhuc feriari ab obsequiis litterariis, quibus vobis sum obstrictus. Tum ad officium redibo et suavitate ac eruditione litterariorum vestrorum colloquiorum animum reficiam. Si de privatis meis studiis ac occupationibus certior esse cupis, praeter diligentiam singularem quam impendo Geometriae D. de Cartes, totus sum in observationibus faciendis circa plantas et animalia. Et quò facilius eas facere possim, oculos novos arte mihi paravi, quibus fretus ea in seminibus, in germinibus, in foliis floribusque deprehendo quae nemo veterum ob microscopiorum ignorationem observare potuit. In hoc studio tanta cum voluptate versor, ut non modo amicorum, sed saepe mei ipsius obliviscar. Praesertim verò voluptatem meam auget conversatio cum D. de Cartes, qua felici quodam sydere fruitus[5]) sum et subinde adhuc fruor[6]). Is est mea lux, meus sol, et quod Virgilius in bucolicis dixit, idem possum de ipso dicere: Erit ille mihi semper Deus, nempe Dei nomine intelligendo eminentissimum inter omnes mortales quoad virtutem et eruditionem. Et ipsa S. Scriptura ab hac locutione non abhorret, dum de magistratibus loquens et principibus viris dixit: Ego dixi: Dii

---

[4]) Indication qui pourrait peut-être permettre de fixer exactement la date de la lettre, si les archives de l'Université d'Utrecht conservent trace de la décision prise.

[5]) A Deventer, où, contrairement à ce que dit Baillet, Descartes passa près de deux ans; il y était dès l'été de 1632.

[6]) Même quand Descartes se retire à Egmond (nov. 1637), Reneri y va d'Utrecht, par exemple en août 1638.

estis. Libenter ex Reverentia tua intelligerem quo loco sit specimen quod nuper emisit, tamquam scintillam suae eruditionis. Ego sic judico: propter novitatem et nonnullam obscuritatem à nimia brevitate ortam, futurum ut initio multi offendantur ac reclament, sed biennium non elabetur quin de clamosis illis dici poterit cum Virgilio: Conticuere omnes, intentique ora tenebant. Ac licet propheta non sim, nec prophetae filius, tamen ausus sum pronuntiare futurum deinceps ut nulla philosophia naturalis, nec ulla philosophandi ratio praeter illam D. de Cartes, obtineat apud verè homines, id est ratione recta rectos. Praeter illas meas occupationes geometricas ac physicas, optica quoque nonnullam temporis mei partem occupat. In experimentis opticis talia, ac ideo penè incredibilia deprehendo, supra ea quae mihi apud alios videre contigit, ut nemini facilè palmam hac in re concesserim. Sed magis id ab ardore quodam singulari proficiscitur quam ab ingenii subtilitate, quae mihi communis cum multis et minor quam in multis praeclaris viris quos vestra civitas, eruditionis omnimodae emporium, habet. Haec cursim de rebus meis Reverentiae tuae significare volui per hunc optimae indolis juvenem, cui si favore tuo et directione in ignota regione adfueris, mihi ipsi beneficium praestiteris. Hîc mihi dictum est à Senatore principis Auriaci et ordinum Brabantiae Reverentiam tuam librum de Veritate eximium edidisse. Quaeso effice ut ad nostros bibliopolas et liber iste et reliqua tua opera perveniant. Musica tua opera et Miscellaneae quaestiones hîc in pretio sunt. Perge ut coepisti et inprimis observationes tuas, quibus abundas, publicae luci publico bono da, et vale ab eo qui et tuae Reverentiae et Clarissimi Gassendi est et erit

Eximius cultor,
Henricus Reneri.

(Adresse) Reuerendo admodum patri Mersenno
ordinis Minoritarum,
p(ar) amys que Dieu garde.
Parisiis.

Si l'on compare ce texte à l'analyse de Baillet, on remarquera que l'historien de Descartes y a ajouté divers développements

8*

que l'on croirait, à ne lire que ce qu'il dit, tirés de la lettre de Reneri. C'est là le très-grave défaut de sa manière. On ne sait jamais au juste ce qu'il trouve ou ne trouve pas dans les sources qu'il indique.

En particulier, le Senator principis Auriaci et ordinum Brabantiae devient „M. de Zuytlichem qui, se trouvant à Utrecht pour les affaires du Prince d'Orange et du Brabant Hollandois", informe Reneri que Mersenne vient de faire imprimer son Livre de la Vérité des Sciences[7]). L'interprétation est sans doute assez plausible, mais la traduction est singulièrement libre.

On notera aussi que le vers de l'Enéide: Conticuere omnes etc. est cité à titre de prédiction et ne correspond nullement, comme le dit Baillet, II, 49, à la phrase de Decartes: neantmoins ils se taisent et sont muets comme des poissons (Cluselier, III, 192).

J'ajouserai sur la lettre de Reneri une dernière observation. Ses recherches microscopiques ont, sans aucun doute, été encouragées, sinon suggérées par Descartes; celui-ci s'était incontestablement occupé, non seulement de la construction des lunettes d'approche, mais aussi de celles des microscopes, des lunettes à puce, comme on disait alors. Il est même remarquable que, tandis que pour les premières, il n'a pas abouti à un perfectionnement pratique, les formes pour microscope, établies par son artisan Ferrier, étaient encore très-renommées en 1662 (Voir Correspondance de Huygens, IV, p. 18, la lettre de Thevenot de janvier 1662). Il serait d'autant plus intéressant de rechercher si dans les ouvrages de Descartes, il y a des traces d'observations microscopiques.

---

[7]) Ce livre n'a paru qu'en 1638. Mais le Senator a pu tenir prématurément une annonce pour un fait accompli. — En tout cas, il me paraît improbable qu'il y ait eu confusion avec la traduction française de l'ouvrage d'Herbert Cherbury, comme le croit Baillet.

VII.

Miscellen.

Von

Dr. **M. Grunwald** in Hamburg.

16. Gerstenberg[1]).

An Villers[2]).

Altona, 28. Aug. 1801.

... Dahin [zu den Mängeln der V.'schen „Philosopie de Kant"] gehört p. 271 das Wort Intuition, wodurch Sie das Kantische Anschauung am angemessensten zu übersetzen geglaubt haben. Gegen diese Uebersetzung würde auch in der That nichts zu erinnern seyn, wenn nicht Kant selbst in seiner Kritik der Urtheilskraft, p. 343 ausdrücklich einen ganz anderen Begriff damit verbunden hätte, von dem man, nach meiner Meynung, in einem Abrisse der Kantischen Philosophie, wo es darauf ankommt, dem Leser zu erklären, wie Kant seine eigne Terminologie verstanden wissen will, nicht mehr abgehen darf. Und diess wird in dem gegenwärtigen Falle noch bedenklicher dadurch, dass das Wort Intuition, so wie Kant es braucht, gerade ein Haupt- und Grundbegriff geworden ist, wodurch sich die Kantische Philosophie von der Fichtischen recht eigentlich unterscheidet. Denn nach Fichte können wir die Sinnenwelt, oder das Nicht-Ich, nicht bloss anschauen, sondern — es ist sein eignes Gleichniss — wie der

[1]) S. oben 13. Zu 14 vergl. Isler, K. Fr. Reinhard's Briefe an Villers, 1883, S. 7.

[2]) Vgl. Isler, Briefe an Villers 1879.

Uhrmacher in eine Uhr, die er, der Uhrmacher, aus seiner eignen Idee erschaffen oder nachgemacht hat, in das Nicht-Ich hineinschauen (intueri) — von welcher Art zu sehen aber Kant nichts wissen will. Intuition oder intellectuelle Anschauung, wie sich die thathandelnde Intelligenz des Fichtischen Transcendental-Philosophen, unter der mystischen Benennung des absoluten Ich, diese übermenschliche Anschauungsart gerne zueignen möchte, ist eine Grille, von der Fichte gewiss einmal zurückkommen wird, wenn er die Welt nicht mehr aus dem engen Gesichtskreise seines eignen Systems betrachtet. Ich möchte doch wissen, wie Fichte es anfangen wollte — damit ich nur gleich bey dem ersten besten Nicht-Ich aus der wirklichen Welt stehen bleibe — sich z. B. von der Patagonischen Grammatik, Prosodie u. s. w. eine intuitive Erkenntniss a priori zu verschaffen, wenn er nicht etwa, wider alle Erwartung, schon a posteriori im Besitz derselben ist. —

Jacobi . . wird Sie bald in Paris selbst umarmen . .

17. Suabedissen.

Von S. finden sich drei Briefe unter den „Briefen an Villers" (Hamburgens. IV S. 53 No. 14 s. oben), „Lübeck, den 11. Dez. 1811, Cassel am 20. Sptbr. 1814 und Cassel d. 31. Dcbr. 14". Der letztere enthält folgende Selbstanzeige von S.'s „Die Betrachtung des Menschen" (Cassel u. Lpz. 1815—18):

„Ich wende mich zu meinem Buche und will versuchen, den Standpunkt zu bezeichnen, woraus ich es angesehen wünsche.

Es soll nicht eines der Bücher seyn, die allerhand von dem Menschen reden, wovon nichts gründlich wahr und nichts gründlich falsch ist; — sondern gründlicher und umfassender war meine Absicht. Sie bezweckt nichts Geringeres, als eine gründliche Selbsterkenntniss des Menschen und mit ihr Befriedigung über die wichtigsten Zweifel und scheinbaren Widersprüche, die ihn mit sich selbst entzweyen.

Lange Zeit hatte sich mein Geist in den verschiedenen Systemen der Philosophie, den mannigfaltigen Religionslehren der Zeiten und Völker, und den Ansichten und Meinungen derer, die jetzt unter

uns die Verständigen scheinen, umhergetrieben, als ich endlich anfing, alle diese Lehren und Behauptungen auf mein unmittelbares Lebensbewusstseyn zurückzuführen. Da ward mir allmählich gewiss, dass sie fast alle wahr und zugleich — mehr oder weniger — einseitig sind; dass sie falsch werden, sobald sie in ihrer Einseitigkeit erstarren oder sich mit ihr, als dem einzigen Wahren, allem Andern entgegensetzen, und dass nur diejenigen Behauptungen von Grund aus falsch sind, die von einem entschiedenen Gegensatze ausgehen. Ich sah, dass das gerade die herrschenden Behauptungen derer sind, die jetzt für die Verständigen gelten. Daher, dass man alles Nachsinnen über Dinge, worüber gewiss zu seyn dem Menschen wahres Seelenbedürfniss ist, für Grübeley oder Schwärmerei erklärt, und alle Anmuthung wissenschaftlicher Forschung durch das Vorwenden ewig unauflöslicher Räthsel von sich abweist! Denn wer absolute Gegensätze zwischen Geist und Körper, Freyheit und Natur, Allgemeinem und Besonderem, Ewigkeit und Zeitlichkeit u. s. w. annimmt, dem freylich wird zum Räthsel, ja zur Ungereimtheit, was an sich klar und vernehmlich ist; der meint hingegen zu verstehen, wenn er verkehrter Weise aus dem Todten (aus dem was für ihn todt ist) das Lebende und aus dem Aeussern das Innere zu erklären sucht. — Bey Menschen andern Gemüthes hat diess absolute Entgegensetzen die Meinung zur Folge gehabt, es bleibe dem Menschen nichts anderes übrig, als sich einem blinden, dem Wissen entgegengesetzten Glauben hinzugeben.

Durch solche Gedanken und Erfahrungen wurde ich zu dem Entschlusse bestimmt, erstlich vermittelst ernster Selbstbetrachtung den Inhalt des unmittelbaren menschlichen Lebensbewusstseyns darzulegen, den Grundzügen nach verständlich, ohne das Einzelne zu verfolgen; zweytens, mit der dadurch gewonnenen Erkenntniss des Menschen auf die bisherige Entwicklung des Menschenlebens hinzusehen, die verschiedenen Richtungen, die es in den Volkseigenthümlichkeiten, in den Wissenschaften und Künsten, in der Gottesverehrung, in der Staatseinrichtung u. s. w. genommen, zu beachten, nach ihrer Wahrheit und Einseitigkeit zu würdigen, überhaupt zu zeigen, was der Mensch von dem, was er werden und

aus sich machen kann, bisher wirklich geworden ist und aus sich gemacht hat. (Ob mein Daseyn hinreichen und ob mir Musse werden wird, diesen zweyten Haupttheil zu schreiben, stehet dahin. Der erste aber, der bis auf Weniges vollendet ist, macht auch für sich ein Ganzes aus.)

Ich ging von der Voraussetzung aus, dass der Mensch sich selbst erkennen könne — eine Voraussetzung, deren Richtigkeit aus dem unaustilglichen Bedürfnisse der Selbsterkenntniss und aus dem Begriffe des Menschen erwiesen werden könnte, am Besten aber durch die Ausführung selbst dargethan wird. Die unmittelbare Thatsache, woran sich meine Betrachtung von Anfang an hielt, und in deren Erörterung ihre ganze Aufgabe besteht, ist das Lebendigseyn des Menschen. Dass man diese Thatsache nur theilweise auffasste, dass man sich bloss an das Empfinden hielt, oder bloss an das Denken, oder an das Bewusstseyn in abstracto, u. s. w. — das ist der Grund der Einseitigkeiten, worein die Theorieen von dem Menschen zergangen sind". Es folgt eine Disposition seines Werkes. Hierauf heisst es: „Einen Versuch habe ich meine Schrift genannt, nicht weil ich Zweifel hätte an der Wahrheit des Inhaltes, sondern weil ich die Mangelhaftigkeit der Darstellung fühle. Einige Schuld kommt wohl auf Rechnung meines Berufes, der mir nur stückweise, oft nur mit gelähmter Kraft zu arbeiten erlaubet . . . . Der sogenannten Kunstwörter konnte ich mich um so leichter enthalten, da unsere Sprache an treffenden Bezeichnungen der Gemüthsbestimmungen reich ist. Auch sollten wohl überhaupt, wo Erkenntniss des Lebens beabsichtigt wird, keine todten Worte gebraucht werden . . . ."

18. Volder[3]).

Als Appendix zu J. Gronovii dictata ad Livium aus der Uffenbach'schen Sammlung findet sich auf der Hamb. Stadtb.: Reverendi, Clarissimi, Doctissimique Vici Burcheri de Volder, in Philosophiae Cartesianae principia Animadversiones. (Mss. Philolog. class. cod. 190.)

[3]) S. oben 7.

19. Schwimmer.

Ebda. cod. 385. (Aus der Uffenbach'schen Sammlung.)

I. N. J.[4]) Lexicon philosophicum dictitatum a M. Joh. Mich. Schwimmero[5]). 1692 [3?] et collectum a [Z. C. Sondershusae?]. Auf dem Titel: „Ridiculum est quaerere omnium rerum definitionem, ut olim ne olus absque definitione in foro vendebant". Das ganze Buch ist aber nichts weiter, als ein Conglomerat nichtssagender Definitionen, jene Aufschrift scheint daher eine Glosse des Schülers zu sein. Vgl. s. v. Athei: sunt duplicis generis 1. theoretici (tales non dantur perseveranter), 2. practici, qui in diem vivunt. u. s. w.

20. Boecler[6]).

Ebd. cod. 168. (Aus Uffenb.'s Sammlung.)

Joh. Henrici Boecleri 1) In Diogenem Laertium de vitis philosophorum annotationes. 1671 (Kollegienheft). 5) Bibliotheca realis seu Catalogus librorum praestantiss. juxta disciplinarum genera in certas classes titulosque digestos atque dispositos authores exhibens. (p. 470 (Physica) Gassendi Exerc. Parad. Arte valde eximia. 471 (Metaphysica) Rami error in Philosophia praecipuus hic est quod Metaphysicam contemnat, eamque cum Log. confundat . . .

Ren. Cartesius subtilissima multa in Metaphysicis scripsit . . Cartesius excellentissimus fuit Mathematicus et subtili admodum ingenio praeditus, sed in reliqua Philosophia lapsus quod necesse erat coincidere, quia linguae Graecae piteo [?] praesidioque destitutus. Hobbes et [?] dum nec intelligunt veteres nec legerunt, novam Philosophiam se invenisse falso credunt, cum eadem longe melius ibi explicata habeantur longeque elegantius.)

21. Aristoteles.

Ebda. 178 (pp. 179—533). Ad Aristotelis Rethoricorum libros commentarius.

---

[4]) = In nomine Jesu.

[5]) J. M. S. Magister der Philosophie und Rector am Gymnasium zu Rudolstadt str. 1704.

[6]) 1611—1672. Vgl. Jöcher, Gel. Lex. S. oben 3.

Ebda. 169. Aristotelis ad Nicomachum de moribus liber tertius.

Ebda. 336. Summaria textuum ex Ethicis Aristotelis ad Nicomachum. (pp. 1—129) Analysis Nicomachiorum, Ethicorum et Politicorum Aristotelis textuum aliquot facta A. D. 1669 a. d. 25. Januar ad usque finem anni.

Ebda. 128. [Aus Uffenb.'s Samml. „Ex libris Conr. Weis".]

Philippi Beroaldi[7]) . . . Praefatio in libros Oeconomicorum Aristotelis. Aristotelis Stagyritae philosophorum maximi Oeconomicorum libri duo a Leonardo Arent: novissime translati.

P. 437: Aristoteles de generatione.

[Liber Lucii Annaei Senecae de quattuor virtutibus cardinalibus.]

22. Patritius[8]).

Ebda. 323. Patritii Philosophia humana.

23. Plato.

Ebda. 30. Proclus Diadochus in Platonis Alcibiadem primum graece, cum notis in marg. pp. 1—212.

Olympiodori[9]) Scholia in Platonis Alcibiadem primum graece, p. 213—343.

Ebda. 34. Ex Olympiodori commentariis in Platonis Philaebum excerpta, graece, ined. cum emendatt. in marg. p. 1—30.

[Extant haec excerpta in bibl. Vatic. inter libros Lollini cod. 79 fol. 4—5. cum quo conferri potest.]

Transcripta ex Msto. codice bibliothecae Vaticanae.

Anno Christi MDCXXXIIII.

35. Olympiodori Philosophi Scholia in Platonis Phaedonem et Gorgiam, graece, ined. p. 1—863. In Msto. Vaticano.

24. Pythagoras.

Ebda. 179. In Pythagoram et Phocylidem Annotata quaedam

7) Der Jüngere st. 1518. Vgl. Jöcher.

8) 1529—1597. Vgl. Ueberweg a. a. O. 37.

9) S. über ihn Zeller, Phil. d. Griechen ³V 852.

a cl. viro dom. Philippo Marbachio[10]) S. S. Theol. Licentiato et professore Graeceni in Stiria. A. D. 1575 dictata. (Ex ore dictantis excepta p. Dn. Schnabelium . . . qui obiit mere octob. 1610).

ΧΡΥΣΑ ΕΠΗ ΤΟΥ Πυθαγόρου (pp. 1—173.)

Sequuntur iam Φωκυλίδου carmina quae ab eodem D. Ph. Marb. sub hoc anno 1575 explicata. (pp. 175—264.)

25. Jungius u. a.

Hamb. Mscr. III p. 21 (cod. Uffenbach) Variorum juridica, philosophica et philologica:

1. Disputationes aliquot Ethicae Jungii in collegio privato disputatorio habitae.

2. Morale nostrae conscientiae tribunal. Jenae ao. 1676 d. IX. Nov. ab exc. M. Dmo. Valent. Velthemio Moral. P. P. publice dictatum.

3. Excerpta ex Publice dictata anno 1674 a Val. Velthen Ethices et Politices Jenae P. P. Synopsi Institutionum Juris naturae sive brevi ac perspicua introductione ad prudentiam moralem: quam nonnulli Jurisprudentiam moralem vocant.

4. Excerpta ex epitome philosophiae moralis a Valent. Velthem mor. Prof. Publ. publice proposita. A. 1676.

(p. 149. Quemadmodum inclinatio est ad bonum, declinatio vero a malo: ita factum est, ut moralistae utrumque hominis appetitum cum rationalem, tum sensitivum, uti quidem inclinat ad bonum dicerent concupiscibilem appetitum, eund. v. q. [?] tra declinet a malo irascibilem appetitum nuncuparet. Et ita quidem recentiores philosophantur.)

5. Convenientia et inconvenientia Philosophiae moralis et Theologiae moralis ex parte subjecti.

6. Ex Joh. Vagelii dictatis Logicis excerpta. 1677(?)

9. (Blamii Joh.?) De Philosophia.

10. Eiusdem adnotationes ad Ciceronis opera variae.

11. Progymnasmata sive Exercitia breviora.

12. Delineationes orationum quarundam quae ad tria Cau-

---

[10]) 1550—1611. Vgl. Jöcher.

sarum genera reduci possunt, privatim dictatae a D[no.] M. Petro Weshusio Scholae Hamburgensis Rectore dignissimo conscriptae a Matthia Paisenio Hamb.

13. Excerpta ex Joh. Vagelii Dict. Logic. a. 1678.

14. Judiciorum a Sarckmasio captorum continuatio auctore (Galiotto) Galiacio Karlsbergio Teutoburgensi elucubrata. (§ 43. Thom. Hobbes.)

15. Exc. ex dict. publ. 1692 et 1693 L. et P. P. Mejeri [Gerh.] ad Logicam Jungianam.

Ebda. IV p. 25. (Anfang des 17. Jahrhunderts.)

1. Prolegomena philosophiae in genere et Logices speciatim.

2. Historia Logices. Darin heisst es § XXIX: Praecipuus ferme qui Aristotelem de gradu ejecit Cartesius fuit . . . Nic. Malebranche, qui . . . ab enthusiasmi culpa vix liberandus.

3. Colleg. philosophiae theoreticae et practicae. (Spinoza wird auffallender Weise nicht erwähnt.)

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Karl Joël, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Paul Wendland, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

I.

Bericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter. 1891—1896.

Von

Clemens Baeumker in Breslau.

Erster Artikel.

Auf den meisten Gebieten der mittelalterlichen Philosophie im Abendland ist in den Berichtsjahren eine reiche Fülle von Untersuchungen geführt worden. Quellenpublikationen und sonstige dokumentierte Arbeiten, Darstellungen des Gesamtgebiets wie einzelner Ausschnitte aus demselben, Monographieen über einzelne Personen oder einzelne Fragen sind in ziemlicher Anzahl erschienen. Wiegt auch bei manchen jener Arbeiten das Interesse der sachlichen Beurteilung vor, so ist doch selbst bei der Mehrzahl dieser für die historische Auffassung einiges abgefallen. Ich werde daher den reichen Stoff in mehrere Artikel zerlegen, von denen der erste diejenigen Schriften und Aufsätze behandeln soll, welche einen allgemeinen Charakter tragen.

1. B. Hauréau, Notices et Extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale. T. I—VI. Paris 1890—1893.

Am 29. April 1896 ist im Alter von 84 Jahren Barthélemi Hauréau, bis dahin der Altmeister unter den Forschern auf dem Gebiete der mittelalterlichen Philosophie, noch immer zu früh seinen Studien entrissen. Mit ihm ist ein unermüdlicher Quellenforscher aus dem Leben geschieden, der an der Hand eines, mit

mühsamstem Fleisse in den Bibliotheken Frankreichs, Englands und Belgiens angefertigten, bis auf den einzelnen Sermo sich erstreckenden Initienverzeichnisses die weitschichtige Masse in den Handschriften meist anonym oder unter falschem Autornamen überlieferter Quellen beherrschte, wie nicht leicht ein Zweiter. — „Assistez-nous, bonnes lettres, jusqu'à notre dernier jour", sagt er in der Vorrede zu seinem oben angezeigten Werk, und dieser Wunsch ist ihm erfüllt. Unermüdlich thätig, hat er, der ursprünglich die Laufbahn des politischen Journalisten eingeschlagen hatte, dann in schier zahllosen Werken und Aufsätzen vor allem die Geschichte der Litteratur gefördert. Es sei erinnert an seine zehnbändige Histoire littéraire du Maine, seine Arbeiten über die Werke Hildebert's von Lavardin, Hugo's von St. Victor, die Gedichte des hl. Bernhard, an seine Beiträge zur Histoire littéraire de la France sowie an seine vielen Aufsätze in den Mémoires de l'Institut de France, den Notices et extraits der Französischen Akademie und im Journal des Savants, dessen Leiter er seit Ende 1881 war. Aber auch die Dinge zogen ihn an. Das zeigt — ausser seinen Arbeiten für die Gallia christiana — vor allem sein von der Akademie der moralischen und politischen Wissenschaften preisgekröntes zweibändiges Werk „De la philosophie scolastique", Paris 1850, das in erweiterter und völlig umgearbeiteter Gestalt als „Histoire de la philosophie scolastique" in drei Abteilungen 1872—1880 erschien. Zwar ist das Werk in seinen philosophischen Darlegungen des öftern mangelhaft; schiefe Urteile, falsche Auffassungen, selbst Flüchtigkeiten sind nicht selten[1]); aber es teilt doch eine Fülle von neuem Material mit und eröffnet neue Aussichtspunkte in grosser Zahl.

Eine reiche Nachlese wertvoller Bemerkungen und wichtigen Materials für die Geschichte der Philosophie des Mittelalters bringt die letzte grosse Publikation Hauréau's. Leider hat er ihr einen

[1]) So wenn er z. B. die Erörterungen, in denen Wilhelm von Auvergne Platon's Ansicht von den Allgemeinbegriffen auseinandersetzt, als Wilhelm's eigene Meinung nimmt und diesen dann zum extremen Realisten macht (worin ihm dann natürlich andere gefolgt sind); s. Baumgartner in Baeumker und v. Hertling, Beitr. zur Gesch. d. Phil. d. M.-A. II. 1, S. 46. 76.

Titel gegeben, welcher manchen, der an Hauréau's Aufsätze in den von der Akademie herausgegebenen Notices et Extraits (in Quart) denkt, irre führen wird. Auch die Benutzung seines Werkes hat der Verfasser nicht eben leicht gemacht. Die Nummern, welche die besprochenen Handschriften in der Pariser Nationalbibliothek tragen, bestimmen die Reihenfolge. So sind Wiederholungen unvermeidlich, Zusammengehöriges steht an den verschiedensten Orten, das Finden ist aufs äusserste erschwert. Die alphabetischen Verzeichnisse, welche den einzelnen Bänden beigegeben sind, helfen diesem Mangel nur sehr unvollkommen ab. Ich glaube deshalb manchem Interessenten einen Dienst zu erweisen, wenn ich die Mühe, welche das Durcharbeiten des Werkes mir verursacht hat, ihm wenigstens in etwa erspare und im folgenden eine chronologisch geordnete Uebersicht über das Neue oder sonst Wertvolle gebe, das die hoch bedeutende Sammlung zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters bietet. Ich werde mich darauf beschränken, aus dem reichen Inhalt das auf die Philosophie im engern Sinne Bezügliche herauszuheben und nur bei hervorragend wichtigen Persönlichkeiten, oder wo sonst ein besonderer Grund vorliegt, darüber hinausgehen. Einige ergänzende Aufsätze, die Hauréau noch folgen liess, werden im dritten Artikel besprochen.

Was das der Scholastik vorliegende Material aus der alten Philosophie anlangt, so ist bekanntlich zwischen der früheren Zeit und zwischen der späteren zu scheiden, in der auf dem Umweg über die orientalische Welt und bald auch direkt aus Griechenland neue Quellen erschlossen wurden. Zu den von Anfang an bekannten philosophischen Schriftstellern gehörte Seneca. Wie man weiss, liefen unter seinem Namen im Mittelalter auch verschiedene Apokryphen, wie der angebliche Briefwechsel zwischen ihm und dem Apostel Paulus, die Formula honestae vitae oder De quatuor virtutibus cardinalibus, die Spruchsammlung De moribus und anderes. Hauréau bringt zu verschiedenen dieser Schriften wertvolle Nachträge. So zu der Formula honestae vitae, die nach ihm auch nicht von Martin von Braga († 580) verfasst, sondern von diesem fälschlich sich zugeeignet ist, aber schon aus der Mitte des IV. Jahrhunderts stammt (II. 202 ff. VI. 22. 42. 271). Ferner zu De moribus

(V. 176ff.), nach Hauréau gleichfalls dem IV. Jahrhundert entstammend, aber von Martin nicht sich zugeschrieben und darum ohne jeden Grund unter dessen Werke gesetzt. Zu letzterer Schrift giebt Hauréau aus Handschriften verschiedene ergänzende Nachträge. Für die aus Seneca's gleichnamiger Schrift zusammengestoppelte, nach Hauréau im III. oder IV. Jahrhundert von einem Christen verfasste, von Martin von Braga übernommene Abhandlung De ira finden wir (V. 184ff.) genaue Quellennachweise. — Leider scheinen Hauréau die wichtigen deutschen Arbeiten von Wölfflin, O. Rossbach u. a. über diese Litteratur unbekannt geblieben zu sein.

Für die Frühzeit der Scholastik bis zum XI. Jahrhundert bringt Hauréau nur einzelne Bemerkungen. Von dem Angelsachsen Beda ist nicht die Philosophia mundi verfasst — die vielmehr Wilhelm von Conches zum Urheber hat — (II. 25. V. 195); ebenso wenig der (auch Isidor, Caesarius u. A. beigelegte) Liber scintillarum (Migne t. 88, col. 597ff.), als dessen Verfasser sich vielmehr im Prolog ein Mönch Defensor von Ligugé nennt (II. 75f.). — Bei Alcuin's Traktat de virtutibus et vitiis (Handschrift VI. 36) bestehen Verschiedenheiten zwischen den Manuskripten und dem gedruckten Text (V. 261). — Ueber Eriugena's Glossen zu Martianus Capella (II. 140) hatte Hauréau schon an anderer Stelle ausführlich gehandelt [2]). Die aus Corbie stammende, dem IX. Jahrhundert angehörende Handschrift, welche dieselben überliefert, enthält (anonym) auch ein Fragment aus der (von Simon von Tournai viel benutzten: III. 253) Schrift De divisione naturae [3]). — Wie Hauréau schon früher [4]) gezeigt hatte, ist der Kommentar Eriugena's zu Martianus Capella in dem des Remigius von Auxerre (Handschriften II. 140. VI. 260f.) stark benutzt. Remigius verfasste auch einen Kommentar zur Ars minor des Donat, der bis zum Ende des XII. Jahrhunderts stark in Gebrauch war [5]) (I. 78). Auch über theologische Kommentare (II. 59. 189. V. 260. VI. 267) und über ein Glossar von ihm (I. 44) erfahren wir einzelnes Neue.

---

[2]) Notices et extraits des manuscr. de la bibl. nat. XX. 2, p. 1ff.
[3]) Das älteste von Floss herangezogene Ms. gehört dem XI. Jahrhundert an.
[4]) In der Anm. 2 citierten Abhandlung.
[5]) Hauréau verweist auf Thurot, Not. et extr. XXII. 2.

— Die Anselm von Canterbury zugeschriebene Imago mundi [deren gedruckter Text[6]) schlecht und lückenhaft ist, V. 194f.] gehört sicher dem Honorius von Autun an (I. 25. V. 195). Zweifelhaft ist dies hinsichtlich des ausser diesen beiden auch Lanfranc beigelegten Elucidarium[7]), dessen Verfasser sich wohl nie wird ausmachen lassen (I. 209f. II. 61. V 266). — Hinsichtlich Abaelard's wird zuerst eine der in der mittelalterlichen Litteratur so häufigen irrigen Zuteilungen berichtigt, auf die aber, da sie ein theologisches Werk betrifft, nur kurz hingewiesen werden kann. Die Erklärung des Vaterunsers, bei Amboise[8]), Cousin[9]) und darnach bei Migne[10]) unter Abaelard's Werken gedruckt, gehört nämlich nicht diesem, sondern Hugo von St.-Viktor an[11]) (I. 30. 210). Von der auch für die Philosophiegeschichte nicht gleichgültigen Expositio in Hexaëmeron[12]), deren Schluss bisher unbekannt war, giebt Hauréau nach einer etwas vollständigeren Handschrift wenigstens einen Teil der Fortsetzung[13]) (V. 236ff.). Ueber Handschriften des weitgereisten Adelard von Bath, dessen 1116 verfasste Schrift De eodem et diverso (III. 324) im Universalienstreit die sog. Indifferenzlehre vertritt und dessen (in einer Inkunabel gedruckt vorliegende) Quaestiones naturales[14]) (VI. 9) vor allem für die Geschichte der Psychologie von hoher Bedeutung sind, erfahren wir Einiges. — Adam de Petit-Pont (Parvipontanus), den Verfasser einer in zwei Recensionen erhaltenen

[6]) Migne t. 172, col. 189ff. unter den Werken des Honorius von Autun.

[7]) worin die Verbindung der Theologie mit der Dialektik sehr deutlich hervortritt.

[8]) „Ambroise" I. 30 ist natürlich nur Druckfehler.

[9]) Petri Abaelardi opera I. 596ff.

[10]) T. 178, col. 611ff.

[11]) Alleg. in Nov. Test. l. II. c. 2; Migne t. 175, col. 767f.

[12]) gedruckt zuerst nach einer jetzt in Avranches befindlichen Handschrift bei Martène, Thes. nov. anecdot. t. V., und darnach bei Cousin, Petri Ab. op. l. 625—679.

[13]) Darin eine für die Geschichte der Chirurgie interessante Notiz über Anästhetisierung: V. 245. — Über eine spätere Publikation Hauréau's zu Abaelard in den Notices et Extraits (in Quart) XXXIV. 2. p. 152—187 im dritten Artikel.

[14]) Über diese vgl. jetzt auch Steinschneider, Die hebr. Übers. d. M.-A. S. 463f. 474.

Ars dialectica, hatten als überspitzfindigen Dialektiker Cousin[15]) und Thurot[16]) bereits einigermaassen kennen gelehrt. Hauréau giebt (III. 197 ff.) nähere Nachrichten über eine in mehreren Handschriften erhaltene, schon früher nach einem schlechten Manuskript von Scheler edierte Schrift Adam's De utensilibus, aus der, wie aus der dazugehörenden Glosse, er längere Stücke mitteilt[17]). Wir lernen daraus wenigstens eine Seite der am Petit-Pont üblichen neuen Methode kennen, über die Johannes von Salisbury sich so scharf ausspricht[18]). Zugleich geben uns der Text und der Scholiast desselben nähere Kenntnis von den Lebensdaten Adam's, der „natione Anglus, patria Balsamensis, genere Belvacensis" (geboren zu Balsham bei Cambridge, von einer aus Beverley stammenden Familie, erklärt Hauréau S. 218) war, zwölf Jahre in Paris als Professor am Petit-Pont, der über die Seine zur Insel führt, eine freie Schule hielt (weshalb er Honorar von den Scholaren bezog) und dann, in die Heimat zurückgekehrt, Bischof von St. Asaph in North-Wales wurde, wo er jene Schrift verfasste.

Mit Adelard von Bath und Adam de Petit-Pont sind wir in die im XI. und XII. Jahrh. noch übermächtige logische Bewegung hineingetreten. Unsere Einsicht in die mannigfach verzweigten und in ihren oft überspitzfindigen Nüancierungen nicht so leicht verständlichen Schulmeinungen, welche der Universalienstreit hervorgebracht, ist keineswegs eine völlig sichere und gleichmässig vollständige. Die dürftigen, wenngleich scharf charakterisierenden Notizen, welche Johannes von Salisbury bietet[19]), wurden durch das von Cousin

---

[15]) Fragments philos. II. S. 385—389 der 5. Aufl., Paris 1865.

[16]) Revue critique II. 1, p. 197. Vgl. auch Prantl, Gesch. d. Logik II. 2. Aufl., S. 104. 212 ff.

[17]) Vgl. schon Notices et Extraits (in Quart) XXXIV. 1. p. 33—59. — Wegen der zahlreichen mittellateinischen Worte, die in der Hausbeschreibung und der vorhergehenden Glosa geboten werden, ebenso wegen der französischen Glossen, die in den Handschriften sich finden, ist das Werk auch sprachgeschichtlich sehr interessant.

[18]) Enthet. v. 37—54; Migne t. 199, col. 965 D.f. „Incola sum modici pontis, novus auctor in arte", rühmt sich der Anhänger der neuen Richtung v. 49.

[19]) Metalog. II. 17; Migne t. 199, col. 874 ff.

aus Handschriften gelieferte Material[20]) bereits wesentlich vervollständigt. Aber auf eine kleine Anzahl unvollkommener Dokumente gestützt, reicht es, wie Hauréau (V. 291) hervorhebt, zu einer wirklich befriedigenden Geschichte doch noch nicht aus. Abgesehen davon, dass die Beilegung anonymer Stücke an bestimmte Autoren, wie Cousin sie vornahm, nicht immer ohne Beanstandung blieb, ist auch die überaus wertvolle Übersicht, die derselbe von der Entwicklung des Kampfes gab[21]) und die für alle Späteren die Grundlage geworden ist, nicht das letzte Wort in jener Sache. Cousin's ganze Construktion der Geschichte der Scholastik, seine Auffassung von der Bedeutung jener Schulen und von ihren historischen Entstehungsbedingungen sind — was ich hier freilich nicht weiter begründen kann — in vielem nicht zu halten. Um so erfreulicher ist es, dass Hauréau (V. 290—338) in einer Handschrift des XII. Jahrhunderts (Bibl. nat. lat. 17813, von den Benediktinern zu Saint-Corneille in Compiegne stammend) eine neue Quelle für die Geschichte jener Periode entdeckt hat. Dieselbe ist vor allem darum bedeutungsvoll, weil sie uns für eine bestimmte Schule (die „Indifferenzlehre") nicht nur eine weit eingehendere Kenntnis ihrer Sätze vermittelt, als wir sie bisher besassen, sondern uns auch diese Sätze in ihrem Zusammenhang, in ihrer Begründung und in ihrer Stellung innerhalb der zeitgenössischen Polemik kennen lehrt. Hauréau macht aus der Handschrift — wenn er sie auch nicht in ihrem vollen Umfange publiciert hat — sehr ausgiebige Mitteilungen[22]) und bietet zugleich in ausführlicher Erörterung seine Ansichten über Verfasser, geschichtliche Stellung und historischen Wert der einzelnen Stücke. Das erste (S. 292ff.), ein Kommentar zu des Porphyrius Isagoge, gehört nach Hauréau „einem erklärten Nominalisten

[20]) Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836 (in der Collection de documents inédits sur l'histoire de France; 2e série).

[21]) In der Einleitung zu den Ouvrages inédits d'Abélard, p. 56—184.

[22]) An dem Texte wird noch mancherlei zu ändern sein. Ich konnte die Handschrift selbst noch nicht einsehen, bin aber überzeugt, dass z. B. S. 321 Z. 12 statt vel zu lesen ist universalis (Verwechslung von uł = uel und ūł = universalis), ebd. Z. 30 Socratitate statt Socrate (die „Socratitas" auch 327, 14. 15. 328, 17; ebenso in der Abhandlung de generibus et speciebus bei Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard p. 524 u. s. w.).

an, der sich über alle besprochenen Fragen mit einer Festigkeit ausspricht, die durch nichts sich in Verwirrung setzen lässt". Dabei ist ihm aber entgangen, dass auch der von ihm publicierte Teil fast ganz aus Boethius genommen ist oder diesen in Schulform erklärt[23]), und dass das kurze selbständige Stückchen (auf S. 296) die Ansicht eines **Realisten** enthält und sehr gut zu dem stimmt, was Johannes Saresberiensis[24]) als Ansicht der Realisten, speciell des Gauterus de Mauritania, berichtet. Das zweite umfängliche Stück (S. 298ff.), das wichtigste von allen, ist ein Traktat über die Gattungen und Arten, der wie Hauréau richtig gesehen, die sog. Indifferenzlehre entwickelt und sehr wohl von Walter von Mortagne herrühren kann. Auch auf Wilhelm von Champeaux wird in demselben Bezug genommen. Durchaus verfehlt aber ist Hauréau's Versuch, diese Stelle als Stütze für die unhaltbare Deutung zu benutzen, welche er unter hartnäckiger Verteidigung einer falschen Lesart in Abaelard's Historia calamitatum auch jetzt wieder der Modification giebt, die Wilhelm von Champeaux auf Abaelard's Einspruch an seiner Lehre vornahm (S. 321ff.). Das dritte, kurze Stück (S. 325ff.): „Sententia de universalibus secundum magistrum R." soll nach Hauréau die Lehre des Roscellin von Compiegne wiedergeben, der, wie er meint, von Abaelard verläumdet sei. Es scheint mir, dass Hauréau die in dem Stück auseinandergesetzte Lehre in vielem missverstanden hat, und dass es unmöglich ist, dieselbe dem Roscellin beizulegen. Den Schluss macht ein Kommentar zu den Kategorien des Aristoteles (S. 333ff.) von unbekanntem Verfasser, der nur geringes Interesse bietet[25]).

Unter den Realisten des beginnenden zwölften Jahrhunderts pflegt neben Odo von Cambrai auch **Hildebert von Lavardin**

[23]) S. 291 Anm. 1, wo ein Citat aus Boethius auf seine Quelle zurückgeführt wird, hat Hauréau sich getäuscht; das Richtige steht bei Boethius weiter oben. Damit werden auch die scharfen Bemerkungen hinfällig, die Hauréau p. 297 über die Illoyalität des Verfassers des Kommentars bei Benutzung jener Stelle des Boethius macht.

[24]) Metalog. II. 17; Migne t. 199, col. 874D—875A.

[25]) Die Gründe meines Widerspruchs gegen die Behandlung, welche diese für die Geschichte der Frühscholastik wichtigen Stücke bei Hauréau gefunden haben, konnte ich oben im Rahmen des Referats nur kurz andeuten. Ich gedenke auf die Sache zurückzukommen.

aufgeführt zu werden. Hauréau hatte demselben in seinem Geschichtswerk[26]) eine ziemlich ausführliche Darstellung gewidmet, die sich vor allem auf den unter Hildebert's Namen von Beaugendre veröffentlichten Tractatus theologicus stützte. Jetzt zeigt Hauréau, dass diese angebliche Hauptschrift Hildebert's keineswegs diesen zum Verfasser hat, sondern identisch ist mit den Sentenzen Hugo's von St. Victor, die unter des letzteren Werken seit 1648 gedruckt vorlagen (V. 250f.). Ebenso wenig ist die „Philosophia moralis", die gleichfalls als Quelle für die Charakteristik Hildebert's benutzt wurde[27]), dessen Werk; sie gehört vielmehr Wilhelm von Conches an (s. u.). So bleibt denn von dem „Philosophen" Hildebert kaum etwas übrig; er ist ausschliesslich Theolog. Und selbst bei der Darstellung dieses Theologen ist Vorsicht in der Benutzung von Beaugendre's Ausgabe nötig; denn von den dort unter Hildebert's Namen publicierten Sermonen sind fast alle ihm abzusprechen und vielmehr Gottfried Babion, Petrus Comestor, Peter dem Lombarden, Mauritius von Sully u. a. zuzuschreiben (II. 219ff. 245. VI. 30. 44. 65 u. ö.). Ebensolche Sorgfalt ist bei den Poesien Hildebert's — über die Hauréau in einer eigenen Schrift gehandelt hat[28]) — erforderlich. So ist die von Beaugendre unter seinem Namen veröffentlichte gereimte „Fides catholica de essentia divina", beginnend: „Esse, quod est ex se, deus est, per quem datur esse" ein Werk des Petrus Pictor[29]), von dem auch vieles andere herrührt, was als Hildebert's Poesie geht (V. 211—228)[30]).

---

[26]) Hist. de la phil. scol. I. 308—315 (vgl. schon De la philos. scol. I. 211). Darnach z. B. bei Überweg-Heinze II. 146 (7. Aufl.).

[27]) Z. B. bei Überweg-Heinze a. a. O.

[28]) B. Hauréau, Les mélanges poétiques d'Hildebert de Lavardin. Paris 1882.

[29]) Über diesen im XI. Jahrhundert in Flandern lebenden Dichter giebt Hauréau V. 212—215 nähere Nachweisungen, durch welche C. Oudin, Comment. de script. eccles. II. 1725ff. (der ihn irrig um 1200 ansetzt) und die ihm nachgesprochen, richtig gestellt werden.

[30]) Auch ein metrischer Physiologus, obwohl sich der Verfasser in den Schlussversen selbst Tibaldus (Theobaldus de Plesentia) nennt: VI. 155f. Ebensowenig, wie Beaugendre, hat sich R. De Gourmont dadurch stören lassen, der in seiner im Sinne des litterarischen Neuidealismus gehaltenen,

Einen platonisierenden Realismus, der aus dem Timaeus seine Nahrung zieht, finden wir bei Bernhard von Chartres. Seine zuerst von A. Clerval[31]) behauptete Verschiedenheit von Bernhard Silvester oder Silvestris[32]) hält Hauréau, wie in einem früheren Aufsatz[33]), auch jetzt aufrecht (II. 345). Zu dem von Barach und Wrobel herausgegebenen Werke des Bernhard Silvestris De mundi universitate werden aus einer Handschrift Mitteilungen gemacht (IV. 304f). So wenig, wie dem heiligen Bernhard, gehört dem von Chartres oder Bernhard Silvestris die von einem unbestimmbaren Bernhard verfasste, an einen Ritter Bertrand gerichtete, in verschiedene Sprachen in Prosa und in Versen übersetzte weltkluge Schrift De cura rei familiaris an (I. 334f.).

Eine bedeutungsvolle Bereicherung erfährt unser Wissen von der Philosophie des Mittelalters durch die ausführlichen Mitteilungen, die über Bernhard's von Chartres Bruder Thierry (Theodoricus, Terricus) von Chartres gemacht werden (I. 45—70). In einer Reihe von Handschriften[34]) ist uns (freilich nicht vollständig) die Schrift Thierry's über das Sechstagewerk erhalten, welche in der bei den Theologen üblichen Form eines freien Kommentars zum ersten Kapitel der Genesis seine naturphilosophischen Anschauungen entwickelt. Hauréau hat (S. 52—68) das erste Buch derselben mit Zuhülfenahme mehrerer Handschriften zum Abdruck gebracht. Ich muss es mir versagen, den reichen Inhalt dieses ersten Buches, seine platonischen, aristotelischen (diese durch Boethius vermittelt), neupythagoreischen Elemente hier auch nur zu charakterisieren, und

---

stilistisch glänzenden aber wissenschaftlich wertlosen Schrift: Le latin mystique. Les poètes de l'antiphonaire et la symbolique au moyen âge, Paris 1892, auf S. 165—172 die Poesien Hildebert's behandelt.

[31]) Lettres chrétiennes t. V. p. 393. Ich kenne diesen Aufsatz nur aus Hauréau's Artikel (Anm. 33) und Clerval's Écoles de Chartres au moyen-âge, p. 158. Bei der Besprechung von Clerval's letztgenanntem Buch wird Näheres über die Frage mitgeteilt werden.

[32]) Von diesem nicht die Forma honestae vitae (von der Formula — s. oben S. 129 — verschieden): II. 345. VI. 177.

[33]) Mémoire sur quelques chanceliers de l'église de Chartres in: Mém. de l'Inst. de France, Inscr. et belles lettres, XXXI. 2, p. 63—122 (77—86).

[34]) Paris, Bibl. nat. 647. 3584. 15601. 18096; Tours 85. Dazu (VI 29) eine in Cambrai.

muss dafür auf das Werk selbst hinweisen. Nur das möge hervorgehoben werden, dass Hauréau, wie in seiner Geschichtsdarstellung[35]), so auch hier mit Unrecht in Thierry's Lehre einen vollendeten Spinozismus sieht[36]). Aber in der Hauptstelle, aus welcher er diese Anschauung herleiten will, ist in einem nicht unwichtigen Punkte der von ihm gegebene Text allem Anschein nach nicht korrekt[37]); und ausserdem erscheint dieselbe, im Zusammenhange

---

35) Hist. de la phil. scol. I. 392 ff.

36) Hist. de la phil. scol. I. 400: De cette idéologie absolument chimérique au panthéisme avoué de Spinosa l'intervalle est bien peu considérable. Thierry va le franchir. Notices et extr. I. 69: Spinosa ne s'est pas expliqué plus sincèrement, plus clairement.

37) p. 63: Die Einheit ist, weil vor der Zweiheit, vor der Veränderung. Da alle Kreatur veränderlich ist, geht die Einheit ihr vorher, ist ewig. At aeternum nihil aliud est quam divinitas; unitas igitur ipsa divinitas est. At divinitas singulis rebus forma essendi est: nam, sicut aliquid ex luce lucidum est, vel ex calore calidum, ita singulae res esse suum ex divinitate sortiuntur. Unde deus totus et essentialiter ubique esse vere perhibetur (Thomas Aqu. S. theol. I. q. 8 a. 3 ad 1: Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia earum, sed per essentiam suam, quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi). Unde vere dicitur: omne quod est in deo est quia unum est. Obwohl die Schlussworte auch in dieser Form das Charakteristische des Spinozismus nicht enthalten, so dürften sie noch dazu auf einem Lesefehler oder einer irrigen Überlieferung beruhen. Der Satz nämlich, der durch die Worte: „unde vere dicitur" als ein geläufiges Citat eingeführt wird, findet sich, mit einer sehr kleinen aber wesentlichen Verschiedenheit, auch sonst öfter erwähnt. So argumentieren bei Johannes von Salisbury (Metal. II. 17; Migne t. 199, col. 874 D) die Realisten: ideo quod omne quod est, unum numero est, rem universalem aut unam numero esse aut omnino non esse (der Text bei Migne ist fehlerhaft). Dominicus Gundissalinus de unitate p. 3, 8 (vgl. p. 51) ed. Correns (Baeumker, Beiträge I. 1) sagt: Unde est illud: quicquid est, ideo est, quia unum numero est. Dreimal kehrt bei Alanus de Insulis der Satz wieder: quicquid est, ideo est, quia unum est (Reg. theol. 2, Migne t. 210, col. 624 B; Distinct. theol. col. 877 D. 987 D), und zwar wird derselbe an allen drei Stellen dem Boethius zugeschrieben. Bei diesem hat ihn auch Baumgartner (Die Philos. des Alanus de Insulis. Baeumker u. v. Hertling, Beiträge, II. 4, S. 134, A. 2) nachgewiesen, nämlich in Porphyr. comment. l. I., Migne t. 64, col. 83 B: omne enim quod est idcirco est quia unum est. Wenn so bei Gundissalinus und Alanus übereinstimmend im Anschluss an das idcirco des Boethius ideo steht (das ideo bei Joh. Saresb. kommt natürlich nicht inbetracht), so werden wir auch bei Thierry von Chartres in dem als Citat eingeführten Satze statt in deo jedenfalls ideo zu lesen haben.

mit den unmittelbar darauf folgenden Worten betrachtet, in wesentlich anderem Lichte[38]). Thierry vertritt die Ansicht, nach welcher das Sein der Kreatur das göttliche Sein ist, an dem sie Anteil hat; dass auch das Wesen des Geschaffenen mit dem göttlichen Wesen zusammenfalle oder dessen Entfaltung sei, dieser Gedanke ist ihm fremd. Gott als esse formale omnium spielt in seiner Lehre dieselbe schillernde Rolle, wie bei Meister Eckhart[39]) und im Grunde auch bei Nikolaus von Cues[40]); die Consequenzen, die Amalric von Bennes aus der gleichen Anschauung[41]) ableitete, erscheinen bei ihm dagegen noch nicht gezogen.

Der Schule von Chartres nahe steht Wilhelm von Conches, den andererseits die Bekanntschaft mit der (durch Constantinus Africanus vermittelten) griechisch-arabischen Naturwissenschaft in die Nähe des Adelard von Bath rückt. Für sein Dragmaticon philosophiae (I. 302) und die unter den Werken des Beda und des Honorius von Autun gedruckte Philosophia mundi (II. 25. V. 195) werden Handschriften nachgewiesen. Von Wilhelm von Conches rührt auch her eine unter den Titeln Moralium dogma philosophorum, Summa moralium philosophorum, Isagoge in moralem philosophiam, Moralis philosophia de honesto et utili viel kopierte und oft gedruckte, den verschiedensten Verfassern beigelegte[42]) Samm-

---

[38]) p. 63 (unmittelbar nach den Anm. 1 citierten Worten): Sed cum dicimus singulis rebus divinitatem esse formam essendi, non hoc dicimus quod divinitas sit aliqua forma, quae in materia habeat consistere, cuiusmodi est triangulatio vel quadrangulatio vel aliquid consimile; sed hoc idcirco dicimus quoniam praesentia divinitatis singulis creaturis totum et unicum esse existit, ut etiam ipsa materia ex praesentia divinitatis habeat existere, non ipsa divinitas aut ex ipsa aut in ipsa.

[39]) Denifle, Archiv f. Litteratur- u. Kirchengesch. d. M.-A. II. 484 ff.

[40]) Vgl. bes. die gegen Johannes Wenck gerichtete Apologie seiner Docta ignorantia. S. auch Denifle a. a. O. S. 503 f.

[41]) Vgl. Hauréau, Hist. de la phil. scol. II. 1, p. 85. (Garnerius) Contra Amaurianos p. 26, 11 ff. ed. Baeumker. Auf ihn dürfte Thomas Aqu. Cont. gent. I. c. 26 gehen.

[42]) ausser Wilhelm von Conches dem Cicero (trotz der Entlehnungen aus Seneca, Invenal, Boethius, Augustinus u. s. w.!), Hugo von St. Viktor, Bartholomaeus von Pisa, Guido von Vicenza, Odo von Cluny, Walter von Chatillon. Dass der annektierungslustige Beaugendre sie unter den Werken Hildebert's von Lavardin hat drucken lassen, wurde schon oben bemerkt, S. 135.

lung moralischer Maximen, die er seinem Schüler Heinrich Plantagenet, dem späteren König Heinrich II. von England, widmete (I. 99f.).

Über die vielgelesene Schrift des Gilbert de la Porrée „De sex principiis“ wird bemerkt, dass der landläufige gedruckte Text nicht der Originaltext ist, sondern eine stilistische Überarbeitung desselben durch den Venezianischen Humanisten Ermolao Barbaro (I. 298ff.)[43]. Ein anonymer Kommentar zu dieser Schrift wird in cod. Par. Bibl. nat. 15131 nachgewiesen (IV. 266). Interessant ist die vordem ungedruckte Vorrede, welche Gilbert, wie Hauréau meint, nach dem Concil zu Paris (1147)[44], seinen Kommentaren zu Boethius voraufgeschickt hat (VI. 18ff.)[45].

Unter den Summisten erfährt neben Peter dem Lombarden, über dessen Sermonen I. 216—223 (vgl. V. 155. 164f. VI. 65 u. ö.) ausführlich und mit reichen Nachweisen gehandelt wird[46], besonders Peter von Poitiers Beachtung. Hauréau zeigt, dass drei Peter von Poitiers zu unterscheiden sind, von denen der erste (Verfasser vieler Verse) Grossprior in Cluny, der zweite — unser Sentenziarier — Kanzler in Paris, der dritte (im Anfang des XIII. Jhs.) Kanoniker von St.-Viktor war[47] (III. 259—272). Von den Sentenzen des zweiten, die nicht, wie Oudin meinte, während seiner Kanzlerschaft verfasst sind, sondern vor 1175, werden zahlreiche Handschriften nachgewiesen (II. 242); ebenso von seinen noch unedierten Sermonen[48] (III. 75). — Noch wichtiger ist das Neue, was

[43]) Es sei hier ausdrücklich hervorgehoben, dass Prantl, Gesch. d. Logik, nach der Iuntina des Aristoteles den echten Gilbert citiert.

[44]) Anscheinend richtet sich dieselbe gegen Bernhard von Clairveaux.

[45]) Über Gilbert's Psalmenkommentar: I. 2. 20. V. 80. Die Regulae theologiae trotz cod. Tours 247 (Liber De regulis theologiae sive De hebdomadibus, compositus a Mercurio, commentatus a Porretano) nicht von ihm, sondern von Alanus: I 240f.

[46]) Sein Psalmenkommentar: I. 13ff. V. 256f.; sein Kommentar zu den Paulinischen Briefen: V. 258.

[47]) Von diesem eine lange theologische Summe (unediert; über sie auch V. 164), „d'un érudit plutôt que d'un théologien“ (III. 259), ein Traktat über den mönchischen Gehorsam und ein Poenitentiale (in dem vieles aus dem des Alanus entlehnt ist).

[48]) „En somme, Pierre de Poitiers est un des bons prédicateurs du XII[e] siècle. Son grand mérite est de toujours être grave, sans être jamais pédant“ (III. 75).

über Simon von Tournai mitgeteilt wird[49]) (III. 250—259). Wie schon in seiner Geschichte[50]), hält Hauréau auch hier die bekannten Erzählungen über ihn bei Thomas von Cantimpré und Matthaeus Parisiensis — er fügt noch Gérald de Barry hinzu —, die Simon von Tournai in die Nachbarschaft derer stellen würden, welche mit Averroes der Lehre von der doppelten Wahrheit huldigten[51]), für Legenden. Aber dass er in seiner Summa theologica — aus der längere Stellen mitgeteilt werden — Eriugena hochschätzt[52]) und bereits die Physik des Aristoteles[53]) kennt, giebt ihm eine besondere Stellung in dieser Gruppe, der er im übrigen, wie auch sein Commentar über das Athanasianische Symbolum[54]) (III. 258f.) zeigt, innerlich durchaus angehört. — Ganz verschieden von dieser Summe Simon's von Tournai ist eine Summa de sacramentis, die in einer Pariser Handschrift des XV. Jahrhunderts (Bibl. nat. 3203) einem Simon de Tornaco, in andern Manuscripten dem Petrus Cantor oder dem Robert von Courçon, zugeschrieben wird. Hauréau weist nach, dass dieses Werk, das übrigens nicht nur über die Sakramente handelt und vorwiegend kanonistische Untersuchungen enthält[55]), Robert von Courçon angehört[56]) (I. 167—185).

[49]) Kurz behandelt war er von Hauréau schon in der Hist. de la phil. scol. II. 1, p. 58—62.

[50]) A. a. O. S. 61.

[51]) So z. B. bei Überweg-Heinze[7] II. 259.

[52]) Sein Realismus ist aber der gemässigte: III. 253.

[53]) Wenn Hauréau meint, Simon habe auch die Psychologie des Aristoteles gelesen, da er die Definition der Seele als Entelechie kenne, wenngleich er sie bekämpfe, so ist das ein Irrtum. Das frühere Mittelalter bereits kannte diese Definition aus Chalcidius (in Tim. c. 219 Mullach), dem es auch in der Verwerfung derselben und in den Gründen dafür (c. 220 ff.) folgte.

[54]) Veröffentlicht ohne Kenntnis des Verfassers nach einer Handschrift von Monte Cassino in: Bibliotheca Casinensis, t. IV. 1880, Florilegium p. 322—346.

[55]) Darunter manches höchst Interessante, z. B. in den scharfen Ausführungen gegen (Simonie und) Wucher. Nur körperliche und geistige Arbeit wird als Quelle des Besitzes zugelassen; gäbe es keine Müssigen, so auch keine Wucherer. Kirchen, die von Wuchergaben erbaut, sollen, wenn sie noch nicht geweiht sind, niedergerissen oder zu gemeinnützigen Zwecken verkauft werden, um den Erlös den Beraubten zurückzugeben. Sind sie schon geweiht, so soll wenigsten den durch den Wucher Geschädigten Ersatz geleistet werden.

[56]) Es ist derselbe, der 1215 als Cardinallegat der Universität Paris Statuten (Denifle, Chart. I. p. 78 ff.) gab.

Von den gleichzeitigen Mystikern aus der Schule von St. Viktor war der namentlich auch für die Geschichte der Psychologie so wichtige Hugo von St. Viktor von Hauréau bereits früher mit einer Monographie bedacht worden. In dieser hatte er die Verwirrung, welche infolge widersprechender Angaben in den Handschriften hinsichtlich vieler wirklicher oder angeblicher Schriften Hugo's bestand, aufgrund eines umfassenden Materiales in vielen Punkten beseitigt[57]). Dazu bringt er jetzt eine Reihe ergänzender oder bestätigender Bemerkungen, von denen ich aber, da sie meist rein theologische Schriften betreffen, nur einiges und dieses nur ganz kurz streifen kann. Die Schrift De creatione rerum[58]) ist Hugo zuzuschreiben (II. 60), ebenso die Sentenzen, die, wie oben erwähnt, auch unter dem Namen Hildebert's von Lavardin gedruckt sind (V. 251), während eine zweite in einer Handschrift ihm beigelegte viel gelesene und kopierte Sentenzensammlung ihm abgesprochen werden muss (III. 227), ebenso wie die Schrift De anima (II. 224f. III. 177f.)[59]). Hinsichtlich der Allegoriae veteris testamenti[60]) bleibt Hauréau dabei, dass die Autorschaft Hugo's wahrscheinlicher ist als die Richard's von St. Victor[61]) (III. 180), während hinsichtlich der Allegoriae novi testamenti[62]) über Hugo's Urheberschaft volle Gewissheit besteht (III. 180f.). — Auch für Richard von St. Viktor werden Handschriften einer Anzahl von Werken nachgewiesen (IV. 256—259) und für Walter's Werk „gegen die vier Labyrinthe

[57]) B. Hauréau, Les œuvres de Hugues de Saint-Victor. Paris 1886.

[58]) Migne t. 176, col. 17 ff. als De sacramentis legis naturalis et scriptae.

[59]) Nicht von Hugo ist die schon bei Vincenz von Beauvais ihm zugeschriebene (V. 112f.) Schrift De spiritu et anima, über die Thomas von Aquin das Richtige sagte, wenn er sie ohne Versuch einer näheren Bestimmung bloss „einem Cisterciensermönche“ zuschrieb (VI. 1). Auch nicht De bestiis (I. 373). Das Claustrum animae legte Vincenz von Beauvais mit Recht dem Hugo von Fouilloi (de Folieto) bei (V. 114), von dem auch De medicina animae herrührt (I. 205. II. 67. III. 15. VI. 173), während der Libellus de doctrina puerorum einem Benediktinermönch zugehört (IV. 188).

[60]) deren Editionen schlecht sind: III. 180. 182.

[61]) Über eine andere falsche Beilegung an einen Magister Petrus III. 309.

[62]) deren Anordnung in den Handschriften eine andere ist als im gedruckten Text: III. 276. IV. 191.

Galliens"[63]) das Jahr 1180 als Abfassungszeit dargethan (II. 242 f.)[64]). — Hier möge auch kurz der Ergänzungen gedacht werden, die Hauréau zu Denifle's bahnbrechendem Aufsatz über Joachim von Fiore[65]) — Hauréau scheint den Aufsatz nicht gekannt zu haben — bringt (I. 72f.); denn wie wir bei den Amalrikanern sehen[66]), verbinden sich gelegentlich dessen apokalyptische Träumereien[67]) mit philosophierenden Gedankengängen. Von Handschriften der „Apocalypsis nova"[68]) weist Hauréau ausser der von Denifle schon gekannten[69]) Par. Bibl. nat. 427 noch nach: Bibl. nat. 682. 15565 [darin dem Petrus Comestor zugeschrieben[70])], Par. Bibl. Mazarine 47, Valenciennes 84. Die Handschrift Bibl. nat. 682 enthält ausserdem „la préface, le Liber introductorius"[71]) — eine leicht irreführende Notiz, da dort nicht der gewöhnliche Introductorius zur Apocalypsis nova[72]), noch weniger der verlorene Introductorius des Gerhard von Borgo San Donnino[73]), sondern das „Enchiridion in Apocalypsin"[74]) vorliegt.

---

[63]) Hauréau macht darauf aufmerksam, dass die hier sich aussprechende Reaktion gegen die voranschreitende Wissenschaft nicht den Beifall des Papstes fand, der vielmehr den von Walter von St. Viktor hart angegriffenen Peter von Poitiers vier Jahre darauf zum Kanzler der Pariser Kirche machte: IV. 243.

[64]) Ein Sermon von ihm: IV. 2.

[65]) Archiv f. Litteratur- und Kirchengesch. d. M.-A., I. 49 ff. Vgl. bes. S. 90—97: Handschriftliche Überlieferung der Werke Joachim's.

[66]) Vgl. bes. den von mir herausgegebenen Traktat des Garnerius gegen die Amalricianer.

[67]) gegen diese auch Thomas Aqu. in 4 sent. d. 43 q. 1 a. 3 ad 1 fin.

[68]) Denifle a. a. O. S. 93 f.

[69]) die übrigen von Denifle a. a. O. angeführten Manuskripte sind umgekehrt Hauréau entgangen.

[70]) Was Hauréau für richtig zu halten scheint!

[71]) Beginnend: „Apocalypsis est liber ultimus omnium librorum qui prophetiae spiritu scripti sunt".

[72]) Beginnend: „Universa historiarum nemora quae vetus testamentum obumbrant.

[73]) zu den von Gerhard unter dem Namen „Evangelium aeternum" (dessen verschiedene Bedeutung bei Joachim: Fr. Ehrle, Freiburger Kirchenlexikon VI. 1478; Denifle a. a. O. S. 50 ff.) zusammengefassten Haupt-Schriften Joachim's: Concordia novi ac veteris testamenti, Apocalypsis nova, Psalterium decem chordarum, publiciert 1254, nach älterer irriger Ansicht von Johann von Parma verfasst.

[74]) Andere Handschriften bei Denifle S. 94 f. Als „Introductorius" wird

Ein Stück der Geschichte seiner Zeit finden wir wieder in der persönlichen Entwicklung des Magister Alanus von Lille[75]). Ursprünglich Bernhard Silvestris und den anderen Platonikern nahestehend, wird er, den Cisterziensern beigetreten und jetzt auch auf dem praktischen Gebiete der Predigt thätig, durch die vor den Dominikanern dem Orden der Cisterzienser obliegende Auseinandersetzung mit den Gegnern der katholischen Lehre, besonders mit den Albingensern, auf wissenschaftlichem Gebiete zu einer begrifflichen Durcharbeitung der Glaubenssätze geführt, bei welcher das Element phantasievollen Vorstellens, das neben dem vorherrschenden Interesse begriffsbestimmender Analyse auch jetzt noch bleibt, aus dem mehr Naturalistischen ins rein Religiös-Mystische sich wendet. Was die echten Schriften des Magister von Lille anlangt, so berichtet Hauréau über Kommentare zum Anticlaudian von Radulfus de Longo Campo[76]) (I. 325—333), Wilhelm von Auxerre[77]) (I. 351—356) und einem unbekannten Verfasser

das Enchiridion auch im Protokoll der Commission zu Anagni öfter erwähnt (Denifle S. 105. 114. 116. 117. 123. 125; „Enchiridion sive Introductorius Apocalipsis" S. 122).

[75]) Baumgartner's ausgezeichnete Monographie über seine Philosophie wird weiter unten besprochen. Von demselben Gelehrten haben wir demnächst auch eine Untersuchung über die biographischen und litterarischen Fragen zu erwarten.

[76]) verfasst zwischen 1212 und 1225, wahrscheinlich um 1216. Aus der Bale und Pits unbekannten Dedikation seines Kommentars ergänzt Hauréau die Angaben über seine Lebensdaten. Das Werk Radulf's, aus dem er einiges mitteilt (darunter von Interesse die Erklärung des Sehakts, S. 329 f.) ist weniger ein eigentlicher Kommentar zu Alanus, als eine selbständige Schrift über Trivium und Quadrivium. Dasselbe ist wichtig als Zeugnis für das Bekanntwerden der Aristotelischen Schriften und der arabischen Litteratur. Während Alanus selbst den Aristoteles nur als Logiker kennt (vgl. jetzt auch Baumgartner, S. 10), citiert Radulf De anima, De somno et vigilia (mit dem Kommentar des Averroes), mehreres von Avicenna, ferner Razi, Ptolemaeus u. s. w. Dass Physik und Metaphysik nicht citiert werden, führt Hauréau auf die bekannten Verbote der libri naturales und der metaphysica (jetzt bei Denifle, Chartul. I. p. 70. 79) zurück. Doch kann das auch Zufall sein. Dass man ausserhalb Paris wenigstens Ende der zwanziger Jahre nichts auf jene Verbote mehr gab, zeigt der Brief der Magister in Toulouse von 1229 („Libros naturales, qui fuerunt Parisius prohibiti, poterunt illic audire qui volunt naturae sinum medullatenus perscrutari", Denifle, Chart. I. p. 131).

[77]) Archidiakon von Beauvais, † gegen 1247, einer von den Kommissaren,

(I. 333)[78]). Zu den Regulae theologicae bringt er mehrere auch für die Verfasserfrage wichtige Handschriften-Nachweise (I. 240ff. V. 74. 107). Die Ars fidei catholicae ist nach Hauréau[79]) — dem ich nicht beistimme — ein Werk des Nikolaus von Amiens[80]) (V. 74f.). Zur Ars praedicandi und den Sermonen (III. 274. 310. 312f. IV. 10. 191. 253. VI. 193ff.) werden Nachträge geboten. Unter den Schriften, die unserm Alanus abzusprechen sind[81]), werden die Schriften De sex alis Cherubim (III. 275. V. 253ff.), der Poenitentiarius (I. 242f. II. 65ff. 194. IV. 191) — bei dem Hauréau aber den richtigen Sachverhalt nicht erkennt[82]) — und die merkwürdige Schrift De intelligentiis (V. 107f.), — über die in meinem weiter unten zu erwähnenden Aufsatz zu Alanus nach einer Pariser und einer Lilienfelder Handschrift nähere Mitteilungen gemacht sind und die Witold Rubczyński[83]) dem Optiker Vitellio beilegen will — berücksichtigt. — Der gleichfalls dem

---

denen Gregor IX. 1231 Apr. 23 die Revision der 1210 vom Pariser Provinzialkoncil verbotenen Bücher des Aristoteles auftrug. Gerade das macht das Werk besonders interessant. Denn der Kommentar, streng schulmässig, ganz den Lehrer der Grammatik verratend, stammt offenbar aus Wilhelm's Frühzeit und ist sicher lange vor 1231 verfasst. Gleichwohl wird darin nicht nur die Metaphysik des Aristoteles, sondern auch der Kommentar des Averroes zu derselben citiert, der neben der ersteren durch Robert von Courçon 1215 August ausdrücklich verboten war (Denifle, Chart. I. 79). Rénan hat daher Unrecht, wenn er (Averroès p. 162) auf Grund einer unbestimmten Angabe des Roger Bacon die Kommentare des Averroes nicht vor 1230 in die Schule von Paris eingeführt werden lässt.

[78]) Derselbe stimmt mit dem Radulf's zum Teil überein. Hauréau denkt an Überarbeitung durch denselben Verfasser.

[79]) So schon Hist. de la phil. scol. I. 502 (vgl. bereits De la phil. scol. I. 345).

[80]) Durch eine freundliche Mitteilung G. Hüffer's wurde ich belehrt, dass der von Hauréau angeführte cod. Par. bibl. nat. 6506, in der Nicolaus Andranensis als Verfasser genannt ist, gar nicht die fragliche Schrift, sondern einen Auszug aus derselben enthält.

[81]) Das rythmische Gedicht De miseria mundi (Migne, t. 210, col. 579—580) betrachtet Hauréau als echt: II. 191.

[82]) über diesen vgl. meinen Aufsatz: Handschriftliches zu Alanus. IV. (s. u.).

[83]) W. Rubczyński, Nieznany traktat filozoficzny XIII wieku i jego domniemany autor Vitellio. (Die Schrift von den Stufen des Seins und Erkennens und ihr vermutlicher Verfasser Vitellio.) Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Krakau. 1891. Krakau 1892. S. 17—20.

Cisterzienserorden angehörige Garnerius von Rochefort, der Verfasser eines Traktates gegen die Amalrikaner (s. u.) und Plagiator des Peter von Poitiers und des Johann Beleth, ist nur wegen eines biblischen Lexikons bedacht (I. 41. 44).

Wir gelangen zur Zeit der Hochscholastik. Nur wenige, aber nicht unwichtige Notizen erhalten wir über das Bekanntwerden und die Uebersetzungen der echten[84]) und unechten[85]) Schriften des Aristoteles. Den Traktat des Alexander Aphrodisiensis De intellectibus (V. 202) hat Hauréau nicht richtig erkannt[86]). Von arabischen und jüdischen Philosophen fällt einiges für Al-Kendi (V. 200f.), Al-Farabi (V. 202), Averroes[87]), für Isaac Israeli (V. 77) und den christlichen Arzt Costa ben Luca (V. 201) ab. Die Meinung Jourdain's, die (von Barach sehr schlecht herausgegebene) Schrift des Alfredus Anglicus De motu cordis[88]) sei eine Uebersetzung aus dem Arabischen, wird auch von Hauréau als irrig anerkannt (V. 201 f.).

Schon von Monte-Cassino und Salerno aus, vor allem durch die Uebersetzerthätigkeit des Constantinus Africanus, hatte das neue arabische oder durch die Araber vermittelte griechische Material seine Wirksamkeit auf das lateinische Abendland ausgeübt. Es

---

[84]) Arabisch-lateinische Übersetzung der Metaphysik mit dem Kommentar des Averroes in cod. Par. Bibl. nat. 16084 (schon A. Jourdain bekannt): V. 73f. Vgl. auch, was oben bei Simon von Tournai (S. 140), Radulf de Longo Campo (S. 143 Anm. 76), Wilhelm von Auxerre (S. 143 Anm. 77) über die Reception der Aristotelischen Schriften beigebracht wurde.

[85]) Liber de causis: V. 77; Secretum secretorum: IV. 255. Wenn Hauréau meint, der Übersetzer des Secretum, dessen Name in dem Dedikationsschreiben an den Bischof Guy de Valence in den meisten Handschriften Philippus (Tripolitanus) heisse, nenne sich cod. Par. Bibl. nat. 15082 Johannes, so liegt dem wohl ein Versehen zu Grunde. Wie ich vermute, ist Hauréau's Auge auf die Stelle des Prologs gefallen, wo steht: Joannes qui transtulit istum librum (s. den Druck bei R. Förster, De Aristotelis quae feruntur secretis secretorum commentatio, Kiliae 1888, p. 37). Das aber ist Joannes ibn el-Bitriq, der das Buch angeblich aus dem Griechischen ins Arabische übertrug (s. Förster a. a. O. S. 21 ff.).

[86]) Es ist die Übersetzung eines Stückes von Alexander Aphrodisiensis, De an. II. p. 106, 19 ff. ed. Bruns (Suppl. Aristotel. II. 1. Berlin 1887).

[87]) S. oben bei Wilhelm von Auxerre, S. 143 Anm. 77.

[88]) citiert bei Johann de Rupella V. 46. 47.

braucht nur an Adelard von Bath und Wilhelm von Conches erinnert zu werden. Aber dieser Gährungsprocess, der eine bereits im zwölften Jahrhundert aufgrund der alten Tradition — unter der die durch Boethius vermittelte nicht hoch genug angeschlagen werden kann — und eigener Bearbeitung der Probleme bereits in vollem Fluss befindliche Bewegung nun mit Macht voranbringt, gelangt doch erst später zur vollen Entfaltung. Dazu bedurfte es des massenhaften neuen Materials, das seit der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts langsam, dann, seit der Wende des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts, mit sich überstürzender Schnelligkeit, vor allem von Spanien aus dem lateinischen Abendlande zuströmte. Der erste, bei dem der Einfluss dieses neuen Materials zur vollen Geltung kommt, ist der Spanier Dominicus Gundisalvi (Gundissalinus). Um die Mitte des XII. Jahrhunderts im Verein mit dem jüdischen Arzte Avendeath (ibn Daud), seit seinem Uebertritt zum Christentum Johannes Hispanus genannt, als fleissiger Uebersetzer thätig, verfasste derselbe auch eine Reihe von relativ selbständigen Schriften, in denen vieles freilich nur eine Art überarbeiteter Mosaik aus den von ihm übersetzten Autoren darstellt. Hauréau behandelt von diesen Schriften, unter Mitteilung vieles neuen Materiales, De anima und De immortalitate animae. Das Verhältnis von Gundisalvi's Schrift De immortalitate zu deren Ueberarbeitung durch Wilhelm von Auvergne erkennt er im ganzen richtig (V. 195 ff.); seine Ausführungen sind aber mittlerweile durch neuere Monographieen von Löwenthal[89]) und Bülow[90]) über die beiden Traktate überholt worden.

Nur wenige Notizen sind in Hauréau's Werk den mehr bekannten grossen Scholastikern des XIII. Jahrhunderts gewidmet. Doch fehlt es auch hier nicht an Berichtigungen und Ergänzungen; und neben den Grossen wird auch mancher weniger oder gar nicht bekannte Name in helleres Licht gesetzt. Bei Wilhelm von Auvergne wird die hinsichtlich der Sermonen herrschende Verwirrung behoben[91]) und eine in den Gesamtausgaben fehlende Schrift be-

---

[89]) A. Loewenthal, Pseudo-Aristoteles über die Seele. Berlin 1891.

[90]) erscheint als Heft 3 im II. Bde der „Beiträge“ von Baeumker u. v. Hertling.

[91]) die in seinen Werken gedruckten (II. 244 ff. ed. Orléans 1674) sind von

handelt[92]). Bei Johann von La Rochelle (de Rupella) erfahren wir Neues über eine Handschrift der Summa de anima — die Hauréau irriger Weise für noch ungedruckt hält[93]) — (I. 213) und über einen langen anonymen Traktat De definitione multiplici potentiarum animae, der sich in der auffallendsten Weise mit jener Summa berührt und vielleicht gleichfalls von deren Verfasser stammt (V. 45—48). Der hl. Bonaventura wird von mehreren ihm nicht zugehörigen Werken entlastet[94]). Von dem Commentar des Robert Grossetête zu den Analytica posteriora — interessant wegen ihres Realismus — werden Handschriften nachgewiesen (II. 148); ebenso von dem Commentar Albert's des Grossen zu den Meteoren (V. 80). Nachweise von Handschriften und zum Teil Bemerkungen über deren Verhältnis zum gedruckten Text werden auch hinsichtlich mehrerer Werke des hl. Thomas von Aquin gegeben[95]). Der Beilegung der — Thomas jedenfalls abzusprechenden — Schrift De eruditione principum an Wilhelm Péraud spricht Hauréau nur den Wert einer Vermutung zu (I. 297f. II. 26f. 160f.). Dass nicht nur Albert dem Grossen, sondern auch dem Aquinaten von den alchymistischen Dunkelmännern des XIV. Jahrhunderts ihre Geistesprodukte unterlegt wurden, erfahren wir aus einer Pariser Handschrift (II. 141). Sehr überraschend kommt es, dass auf dem seit Jahrhunderten so durchforschten Gebiete des Thomistischen Schriftencomplexes noch Inedita zu finden sind. Hauréau weist aus mehreren Handschriften zwei Sermonen und eine Collation[96]) nach. Im Gegensatz zu den unter

---

Guillaume Péraud (III. 272; vgl. V. 55 u. ö.). Mitteilungen aus einem echten: VI. 228f.

[92]) De claustro animae: IV. 266f. — Über De immortalitate animae s. o.

[93]) Über den (freilich ungenügenden) Druck durch Domenichelli, Prato 1882, s. Archiv V. 118.

[94]) De trinitate (wahrscheinlich von Eucher): II. 112. VI. 29; Speculum disciplinae (von Bernardus de Bessa): VI. 150—153. Auch sonst vieles über die (theologischen) Werke Bonaventura's.

[95]) De aeternitate mundi: V. 71. 82; De motu cordis: V. 83; Quodlibeta: V. 82; De perfectione vitae spiritualis und Brief an die ducissa Brabantiae: V. 87.

[96]) Den Begriff der collatio im Unterschiede vom sermo erläutern die neuen Herausgeber der Werke Bonaventura's Bd. V. S. XXXVI: Collationes

seinen Werken nach einer Vatikanischen Handschrift gedruckten Dispositionen von höchst zweifelhafter Echtheit stellt er deren Wert sehr hoch und bringt dieselben ihrem ganzen Umfange nach zum Abdrucke (IV. 79—83; vgl. III. 281).

Aus der Epistola de morte amici consolatoria und dem Traktat De eruditione puerorum des Vincenz von Beauvais stellt Hauréau eine Liste der benutzten Dichter und Prosaiker zusammen (V. 110—113). Von Robert Kilwardby's Traktat De ortu scientiarum[97]) werden Handschriften mitgeteilt (V. 115). Dem Heinrich von Gent wird mit gewichtigen Gründen die bekannte Schrift De scriptoribus ecclesiasticis abgesprochen (VI. 162—173)[98]), und es wird über einen gegen ihn gerichteten Traktat berichtet (V. 71). In Nikolaus von Paris, einem namhaften Artisten, der von 1250 oder früher bis 1263 zu Clos-Bruneau Schule hielt, lernen wir einen bisher übersehenen Logiker kennen, dessen „Syncategoremata" interessant sind wegen ihrer für diese Art des Schulbetriebs charakteristischen Verbindung von Logik und Grammatik (II. 43f.). Das wenige, was von der Schriftstellerei des Sorbonnisten Gerhard von Nogent[99]) bekannt war[100]), erfährt eine Erweiterung durch den Nachweis fernerer Kommentare desselben zu Aristoteles[101]) (IV. 253f.). — Der belgische Dominikaner Aegidius von Lessines, der in einer 1278 verfassten Schrift die thomistische Lehre von der Einheit der Form verteidigte, erhält ein Pendant in dem englischen Dominikaner Richard Clapoel, dem Verfasser einer

---

ea aetate vocabantur discursus illi magis familiares, qui per modum conferentiarum et saepe in loco non sacro, ut in refectorio ad collationem vel in aulis scholarum, recitabantur, praesertim quando de eadem re plures discursus habebantur. (Eine andere Bedeutung bei Denifle, Chartul. univ. Paris II. p. 694 n. 6.) — Weiteres über neu aufgefundene Sermonen von Thomas im dritten Artikel.

[97]) Zu unterscheiden von dem gleichnamigen des Dominicus Gundissalinus.

[98]) Vgl. schon Mém. de l'Instit., Inscr. et belles lettres, XXX. 2, p. 349ff. — Delahaye hat darauf zu antworten versucht (De Wulf, Hist. de la phil. scol. dans les Pays-Bas, p. 65).

[99]) Magister in Paris 1289, Rektor 1292 (Denifle, Chart. II. 1, p. 35. 60).

[100]) Hauréau, Hist. de la phil. scol. II. 2, p. 158f.

[101]) Vorausgesetzt, dass deren Verfasser Gerardus de Nagemo mit Gerhard von Nogent identisch ist, wie Hauréau annimmt.

Schrift De gradu formarum per rationes logicae (V. 69f.). Von den übrigen Thomisten werden Aegidius Romanus[102]) und Hervaeus (Hervé Nédellec) behandelt[103]).

Zu den Thomisten hatte Hauréau früher auch Siger von Brabant gerechnet[104]), den er nach dem Vorgang von Leclerc[105]) mit Siger von Courtrai identificierte. Siger, den an einer bekannten Stelle in Dante's Divina Commedia Thomas von Aquin dem Dichter neben Albertus Magnus, dem Kanonisten Gratian, Petrus Lombardus, dem Areopagiten, Isidor von Sevilla und Richard von St.-Victor unter der Zahl der Seligen nennt, die ihn umgeben[106]), sollte, als treuer, wenngleich nicht sklavischer Schüler[107]), die Sorbonne und damit die nicht einem Orden angehörigen Lehrer der Pariser Hochschule dem Thomismus zugeführt haben. Natürlich waren Hauréau darin Andere gefolgt[108]). Aber schon 1881 wurde durch Gaston Paris dargethan, dass Siger von Courtrai nicht mit Siger von Brabant — über dessen unglückliches Ende bald darauf ein in Montpellier gefundenes Manuskript Auskunft gab — identisch sei. Dass er keineswegs Thomist war, sondern einen ausgeprägten Averroismus vertrat, dass zahlreiche der von dem Pariser Bischof Stephan dem Templer 1277 und zum Teil schon 1270 censurierte Sätze ihm angehörten[109]), zeigten, vor allem aufgrund einer gegen Siger und Boetius den Dänen (de Dacia) gerichteten, noch unedierten Schrift des Raymundus Lullus, Hauréau selbst[110]) und De-

[102]) De anima (oft gedruckt): V. 254.

[103]) Quaestiones zu den Sentenzen: V. 20; vier unedierte Traktate gegen Heinrich von Gent (1. Über die Mehrheit der Formen, 2. Über den Unterschied von Wesenheit und Dasein, 3. Ob die Materie ohne Form sein könne, 4. Über den Primat des Intellektes vor dem Willen: I. 164—166).

[104]) Hauréau, De la philos. scolast. II. 290. Hist. de la phil. scol. II. 2, p. 131 ff.

[105]) Hist. litteraire de la France, XXI. p. 98 ff.

[106]) Paradiso X. v. 133—138.

[107]) Hist. de la phil. scol. II. 2, p. 137.

[108]) Z. B. Erdmann in den früheren Auflagen, Überweg-Heinze 7. Aufl. S. 254. Stöckl II. 774 (der ihn zur „Congregation der Sorbonnisten" gehören lässt) u. a.

[109]) Dieselben bei Denifle, Chartularium I. 486 f. 543 ff.

[110]) Journal des Savants 1886, p. 176 ff. (vgl. schon Hist. litt. de la France XXIX. 334). Siehe dieses Archiv V. 133.

nifle[111]). So wenig ist die Lehre Siger's „im Grunde der reine Thomismus“[112]), dass vielmehr, wie wir aus einer Münchener Handschrift sehen, Thomas von Aquin seine Abhandlung De unitate intellectus contra Averroistas gerade gegen Siger von Brabant richtete[113]). Dante kannte ihn wohl nur als Erklärer der Aristotelischen Politik, die auch Pierre Du Bois bei ihm hörte[114]). — Jetzt macht Hauréau (V. 88—99) nach cod. 16297 der Par. Nat.-Bibl. längere Mitteilungen aus einer schon von Leclerc gekannten, aber nicht richtig gewürdigten Schrift, den „Impossibilia Sigeri de Brabantia“. Es ist in Wahrheit eine Gegenschrift gegen Siger, deren Abfassung von Hauréau (freilich aus nicht sonderlich zwingenden Gründen) nach 1283 gesetzt wird. Indes werden nicht nur die betreffenden Sätze Siger's, sondern auch deren Begründungen mitgeteilt; und eine Veranlassung, die Treue des Referates zu bezweifeln, scheint mir nicht vorzuliegen. Die Schrift lehrt Siger als kecken Dialektiker kennen. Durch dialektische Beweisführung sucht er zu zeigen, dass für eine Reihe von Sätzen, die den Zeitgenossen als evident galten, ein Beweis unmöglich sei (daher „Impossibilia“). Das Dasein Gottes wird so in Zweifel gezogen, der Existenz einer Aussenwelt die Möglichkeit entgegen gehalten, dass alles was uns erscheint nur Traum sei (also ein wenigstens hypothetischer absoluter Idealismus und Akosmismus — fast alleinstehend im Mittelalter), die Begriffe der Zeit und der Bewegung werden in konkreter Anwendung einer auflösenden Kritik unterzogen, die Strafbarkeit menschlicher Handlungen wird aufgrund des Fatalismus und einer deterministischen Willenslehre negiert, schliesslich sogar selbst das Princip des Widerspruchs angegriffen[115]). Und dabei ist das Manuskript noch unvollständig.

---

111) Denifle, Chartularium I. 487. 556. Vgl. auch II. 65.

112) Hauréau, Hist. de la phil. scol. II. 2, p. 132.

113) Denifle, Chartul. I. 487.

114) De Wulf, Hist. de la phil. scol. dans les Pays-Bas, p. 276.

115) Die einzelnen Sätze: 1. Quod deus non est. 2. Quod omnia quae nobis apparent sunt simulacra et sicut somnia, ita quod non simus certi de existentia alicuius rei. 3. Quod bellum Troianum est in hoc instanti. 4. Quod grave existens superius non prohibitum non descenderet, quia motus requirit movens et mobile; gravi autem non existente superius non prohibito non

Von Raymundus Lullus lernen wir drei bisher unedierte theologische Traktate (I. 166) kennen, sowie eine auch in den alten Katalogen übergegangene Trostschrift: Consolatio Venetorum et totius gentis desolatae, verfasst 1298 zu Paris, in der gegen astrologischen Aberglauben geeifert wird (IV. 290—294)[116]. Sonst kommen von Späteren noch Durand de Saint-Pourçain (sein Abriss der Sentenzen, verschieden von dem späteren Kommentar: V. 20), Johannes Parisiensis oder Quidort[117] (VI. 114), Nicolaus Bonnet[118], hinsichtlich dessen die bei Fabricius sich findenden Irrtümer richtig gestellt werden[119] (V. 78—80), und der Verfasser einer alphabetischen Tabula moralium (über die Ethik des Aristoteles) und anderer Tafeln[120], Johann de Fayt, aus dem Ende des XIV. Jahrhunderts (V. 78), zur Besprechung.

---

est exterius quod moveat vel impellat. 5. Quod in humanis actibus non esset actus malus, propter quam malitiam actus ille deberet prohiberi, vel aliquis ex eo puniri. 6. Quamvis id primo fugiat intellectus sicut impossibile: quod contingit aliquid simul esse et non esse et contradictoria de se invicem vel de eodem verificari.

[116]) Handschriften der ars inventiva veritatis (in Bd. V. der Mainzer Gesamtausgabe): II. 16; eine ihm fälschlich zugeschriebene alchymistische Schrift: II. 141.

[117]) Vgl. dieses Archiv V. 137. Weiteres über ihn Denifle, Chartul. univ. Paris. II. p. 120 no. 656.

[118]) Er verfasste Kommentare über Metaphysik, Physik und Kategorien des Aristoteles und eine Theologia naturalis; alles gedruckt Venedig 1505.

[119]) Bonnet war Franzose, 1334 Magister der Theologie in Paris, † 1360 als Bischof von Malta.

[120]) Journal des Savants, 1892, p. 236f.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Adickes, E., Die bewegenden Kräfte in Kants philos. Entwickelung und die beiden Pole seines Systems, Kantstudien 1, 1.

— — Lose Blätter aus Kants Nachlass, ebenda.

Bon, Dr. F., Grundzüge der wissensch. und technischen Ethik, Leipzig, W. Engelmann.

Braun, Max, Die Entwickelung des Seelenbegriffs bei Kant, Diss. Heidelberg.

Brede, W., Der Unterschied der Lehren Humes im Treatise und Inquiry, Halle a./S., M. Niemeyer.

Brinkmann, A., Die Theosophie des Aristokritos, Rh. Mus. f. Philol., 51. Bd., 2. Heft.

Bulkley, J. Ellen, Der Einfluss Pestalozzis auf Herbart, Diss. Zürich.

Caspari, A., De Cynicis, qui fuerunt aetate imperatorum Romanorum, Progr. Chemnitz.

Corssen, P., Das Verhältniss der aristotel. zu der thukydideischen Darstellung des Tyrannenmordes, Rh. Mus., 51. Bd., II. H.

Dinger, Dr. Hugo, Das Prinzip der Entwickelung als Grundprinzip einer Weltanschauung, Habil.-Schrift Jena.

Dreyer, F., Studien zur Methodenlehre u. Erkenntnisskritik, Leipzig, W. Engelmann.

Esser, Fr. Th., Die Lehre d. heil. Thomas v. Aquino über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung, Münster, Aschendorff.

Erdmann, J. E., Grundr. der Gesch. der Philos., 4. Aufl., Berlin, Besser.

Eucken, R., Die Lebensanschauungen der grossen Denker, 2. Aufl., Leipzig, Veit u. Co.

Freudenthal, J., Spinozastudien, Ztschr. für Philosophie und phil. Kritik, 108. Bd., 2. H.

Geyer, Schillers ästhetisch-sittliche Weltanschauung, Berlin, Weidmann.

Gomperz, Th., Zu Aristoteles' Poetik III., Wien (Sitzungsb. d. kais. Akad. d. Wissensch. C. XXXV, 4).

— — Griechische Denker, 2.—5. Lieferung, Leipzig, Veit u. Co.

— — Zu Empedokles, im Hermes, 31. Bd., III. Heft.

Guggenheim, M., Zum Leben Spinozas, Vierteljahrschr. f. wissensch. Philos., 20. Jahrg., 2. H.

Hacks, Jakob, Ueber Kants synthetische Urtheile a priori, Progr., Kattowitz, I. u. II. Teil.

Hartmann, E. v., Die letzten Fragen der Erkenntnisstheorie und Metaphysik, Ztschr. f. Philos. u. phil. Kr. 108, 1.

Hermes, E., Kritische Bemerkungen zu Seneca, Progr. Mörs.

Hoffmann, E., Zu Cicero de legibus, Neue Jahrb. für Philol. u. Päd., 66. Jahrg., 6. H.

Immisch, Otto, Zur aristotelischen Poetik, Philologus Bd. LV, Heft 1.

Kiesewetter, K., Der Occultismus des Alterthums, II. bearb. von Dr. Kuhlenbeck, Leipzig, Friedrich.

Kraus, Dr. Josef, Die wissenschaftl. Grundl. des Sozialismus, Wien, Manz.

Krüger, F., Ist Philosophie ohne Psychologie möglich?, München, Ackermann.

Kügelchen, C. W. v., Immanuel Kants Auffassung von der Bibel und seine Auslegung ders., ebd.

Laehr, Die Wirkung der Tragödie nach Aristoteles, Berlin, G. Reimer.

Landmann, Der Souveränitätsbegriff bei den franz. Theoretikern, Leipzig, Veit u. Co.

Lange, F. A., Geschichte d. Materialismus, V. Aufl., Leipzig, J. Baedeker.

Lasswitz, Kurd, Gustav Theodor Fechner, Stuttgart, Frommann.

Linke, K., Sokrates u. Xenophon, Neue Jahrb. f. Philologie, 66. Jahrg., 7. H.

Loewenthal, Dr. Eduard, Gesch. d. Philosophie in Umriss, Berlin, Hannemann.

Lutoslawski, W., Kant in Spanien, Kantstudien 1, 2.

Mann, Heinr., Zum Verständniss Nietzsches, in: das 20. Jahrh., 6. Jahrg., H. 9.

Marschner, Die erkenntnisstheoretischen Grundlagen des historischen Materialismus, Ztschr. f. immanente Philos., Berlin, Salinger, Bd. 1, H. 1.

Neumann, Arno, Grundlage u. Grundzüge der Weltanschauung v. R. A. Lipsius, Diss. Jena.

Nieten, Otto, Lessing's religionsphilos. Ansichten bis zum Jahre 1770, Dresden, Naumann.

Pajk, Johann, Sallust als Ethiker, Progr. Wien, Franz-Josef-Gymnasium.

Plechanow, G., Beiträge z. Gesch. des Materialismus, Stuttgart, Dietz.

Reiner, J., Malebranches Ethik, Berlin, Mayer & Mueller.

Rick, H., Neue Untersuchungen über den platonischen Theaetet, Progr. Kempen.

Rosenthal, A., Kurzer Leitfaden z. Gesch. d. Philosophie, Reval, Kluge.

Rehmke, Js., Grundr. der Gesch. der Philosophie, Berlin, C. Dunker.

Schiller's philos. Schriften, herausg. von G. Böttcher, Leipzig, Freitag.

Schneider, G., Hellenische Welt- und Lebensanschauungen II (F. Leonhard).

Schubert, J., Die philos. Grundgedanken in Goethes Wilhelm Meister, Leipzig, Naumann.

Secrétan, Charles, Soziale Schriften. In Auswahl übersetzt u. s. w. von Eduard Platzhoff, Freiburg i. B., Mohr.

Seyffarth, L. W., Pestalozzi und seine weltgeschichtliche Bedeutung, Liegnitz, Seyffarth.

Siebeck, H., Platon als Kritiker aristot. Ansichten, Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kritik, 108. Bd., 1. Heft.

Strümpell, L., Abhandlungen z. Gesch. d. Philosophie, Leipzig, Deichert.

Struve, Dr. H. von, Die polnische Litteratur z. Gesch. d. Philos., Sonderabdr., Berlin, Reimer.

Stumpf, C., Tafeln z. Gesch. d. Philosophie, Berlin, Speyer u. Peters.

Susemihl, Fr., Bericht üb. Aristoteles, in Bursians-Müllers Jahresbericht 1896, H. 1, Abt. I.

Tänzer, A., Die Religionsphilosophie Josef Albos, I. Thl., Frankfurt, J. Kauffmann.

Tönnies, F., Hobbes' Leben und Lehre, Stuttgart, Frommann.

Troost, Das sittliche Bewusstsein im homerischen Zeitalter, Progr. Frankenstein i. Schlesien.

Usener, Hermann, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Bonn, Cohen.

Vogel, Aug., Die höchsten Fragen beleuchtet von den grössten Denkern der Neuzeit, Berlin, Ebering.

Vorländer, K., Eine Sozialphilosophie auf Kantischer Grundlage, Kantstudien 1,2.

— — Herbert Spencers Sociologie, Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kr. 108, 1.

— — Goethes Verhältniss zu Kant, Kantstudien, Hamburg und Leipzig, Leop. Voss, I. Bd., 1. H.

Weltanschauung, Materialistische, eines Nichtgelehrten, Zürich, E. Speidel.

Wenckstern, A. v., Marx, Leipzig, Duncker & Humblot.

Wendland, P., Philo und Clemens Alexandrinus, Hermes 31. Bd., III. Heft.

Wolff, Gustav, Der gegenwärtige Stand d. Darwinismus, Leipzig, W. Engelmann.

Zahlfleisch, J., Die Metaphysik des Aristoteles, Philologus LV, 1.

Zehender, W. v., Darwin und die Mosaische Schöpfungsgeschichte in: das 20. Jahrh., Jahrg. 6, H. 9.

B. Französische Litteratur.

Adam, Ch., Correspondance de Descartes, Revue de Métaph., Juli 1896.

Berthet, J., La Méthode de Descartes avant le Discours, ebenda.

Blondel, M., Le christianisme de Desartes, ebenda.

Boutroux, E., Du raport de la morale à la Science dans la philosophie de Descartes, ebenda.

Brochard, V., Le traité des passions de Descartes et l'Éthique de Spinoza, ebenda.

Gaudey, A., Essai de paléontologie philosophique, Paris, Masson.

Gibson, B., La géometrie de Descartes, Rev. de Métaph., Juli 1896.

Hannequin, La preuve ontologique cartésienne défendue contre Leibniz, ebda.

Mercier, W., La psychologie de Descartes, Revue Néo-Scolastique, Aug. 1896.

Natorp, P., Le développement de la pensée de Descartes depuis les „Regulae" jusqu'aux Méditations, ebda.

Noel, G., La logique de Hegel, Revue de Métaph. Sept. 1896.

Nourisson, Voltaire et le Voltairianisme, Paris, P. Lethielleux.

Penjon, A., Précis d'histoire de la philosophie, Paris, Delaplane.

Schwarz, H., Les recherches de Descartes sur la connaissance du monde extérieur, Rev. de Mét., Juli 1896.

Thiéry, A., Aristote et la psychologie physiologique, Revue Néo-Scolastique, Aug. 1896.

Tannery, P., Descartes physicien, Rev. de Mét. Juli 1896.

Tocco, F., Descartes jugé par Vico, Rev. de Mét., Juli 1896.

C. Englische Litteratur.

Bussel, F. W., The school of Plato, London, Methuen and Co.

Luqueer, F. L., Hegel as Educator, New York, Macmillan and Co.

Martineau, Harriet, Comte's Positive Philosophy, London, Belland Sons.

McTaggart, J. M. E., Studies in the Hegelian Dialectic, Cambridge, University Press.

Murray, J. Clark, Idealism of Spinoza, The philosophical Review, Sept. 1896.

Taylor, A. E., On the Interpretation of Plato's Parmenides, Mind, July 1896.

D. Italienische Litteratur.

Allievo, G., Fed. Herbart e la sua dottrina pedagogica, Torino, Clausen.

Bigoni, G., Due drammi di E. Renan, Venezia, Fontana.

Cornelio, A. M., A. Rosmini e il suo Monumento in Milano, Torino, Tip. editrice.

Foggi, A., F. A. Lange e il Materialismo, Firenze, Meozzi.

Gerini, B. G., Gli scrittori Pedagogici italiani del Sec. XV, Torino, Paravia.

Stampini, E., Il suicidio di Lucrezio, Messina, D'Amico.

Zuccante, G., L'aspetto biologico della condotta secondo lo Spencer, Rivista ital. di filosofia Anno XI. Vol. II.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. X. Band 2. Heft.

VIII.

Die Sozialphilosophie im Zeitalter der Renaissance[1]).

Von

Ludwig Stein in Bern.

Wann und wo die Renaissance einsetzt, ist eine Streitfrage, die einer endgültigen Lösung noch entgegenharrt. Auf einen bestimmten Zeitpunkt und einen gegebenen Ort wird man sich schon darum nicht einigen können, weil die Renaissance die verschiedensten Gebiete geistigen Lebens — Philosophie, Wissenschaft, schöngeistige Litteratur, Kunst, Politik u. s. w. — in sich einschliesst und befasst. Zudem sind die Grenzen zwischen Mittelalter und Renaissance selbst innerhalb des gleichen Geistesgebietes derartig fliessende, dass man scharf markirte Scheidelinien bis auf den heutigen Tag empfindlich vermisst. Greifen wir zum Erweise, wie verschwommen der Begriff der Renaissance noch heute vielfach ist, die entgegengesetzte Beurtheilung heraus, welche die Sozialphilosophie Dante's z. B. selbst seitens Berufener gefunden hat. Während die Einen in Dante's sozialphilosophischer Schrift „de Monarchia" den ersten Hahnenschrei der erwachenden Vernunft, das

---

[1]) Ein Kapitel des demnächst (bei F. Enke in Stuttgart) erscheinenden Werkes „Die soziale Frage im Lichte der Philosophie."

Frührot des aufdämmernden neuen Zeitalters erblicken, finden Andere, Dante's Weltanschauung sei der kostbare Schrein, in welchem die gedanklichen Kleinodien des mittelalterlichen Scholasticismus geborgen und mit erlesenem poetischem Geschmack aneinandergereiht und aufbewahrt sind. — So findet z. B. Wegele, in Dante-Fragen wohl einer der Berufensten: „Dante muss nicht blos als der erste grosse moderne Dichter gefeiert, er muss zugleich auch als der erste ahnungsvolle Verkündiger des modernen Staates begriffen und anerkannt werden. Fürwahr, so scharf, so umfassend, so positiv ist nie im gesammten Mittelalter der Widerspruch gegen den theokratischen Gedanken durchgeführt, und kaum je vor ihm vom Staate so würdig, so hoch gedacht worden". Die Historiker der Rechtsphilosophie hingegen finden, Dante's Schrift „de Monarchia" spiegele den Ideenkreis des Mittelalters am treuesten wieder[2]). Endlich sei hier des vermittelnden Standpunktes von Körting[3]) gedacht. „Die in den drei Büchern ‚über die Monarchie' ausgesprochenen politischen Anschauungen Dante's sind im Wesentlichen diejenigen des Mittelalters, soweit dasselbe überhaupt politische Theorien construirte. Aber doch ist auch in ihnen etwas Renaissancehaftes zu finden."

Was uns veranlasst, Dante's „de Monarchia" an die Schwelle der sozialphilosophischen Litteratur der Renaissance zu setzen, ist nicht bloss die von Dante selbst mit Emphase verkündete Originalität seiner sozialphilosophischen Schriftstellerei[4]), sondern ganz besonders der Umstand, dass Dante's Werke bereits einige der einschneidendsten Züge jener Merkmale, welche allenthalben als die charakteristische Eigenart der Renaissance angesehen werden, unverkennbar an sich tragen. Seine entscheidende Leistung ist die Wiederentdeckung der menschlichen Individualität. Hat Jakob Burkhardt nach einem schönen Worte Michelet's das Wesen

[2]) Adolf Lasson, System d. Rechtsphilosophie, Berlin, 1882, S. 82; ähnlich Stahl, Gesch. der Rechtsphilosophie, S. 65ff. A. Geier, Geschichte und System der Rechtsphilosophie 1863, S. 26f.

[3]) Die Anfänge der Renaissancelitteratur in Italien, erster Theil, Leipzig 1884, S. 412.

[4]) de Monarchia, I, 1. wo er sich mit Stolz den Ersten nennt, der diesen Pfad betritt.

der Renaissance auf die berühmte Formel gebracht: „Zu der Entdeckung der Welt fügt die Cultur der Renaissance eine noch grössere Leistung, indem sie zuerst den ganzen, vollen Gehalt des Menschen entdeckt und zu Tage fördert“ [5]), so gebührt Dante der Ruhmestitel, diese Entdeckung des Menschen — vorab und zuhöchst der eigenen gewaltigen Individualität — unter Ueberspringung des ganzen Mittelalters und unmittelbarer Wiederanknüpfung an die Antike zuerst gemacht zu haben. Verweist die Kirche den Gläubigen ganz und gar auf das Jenseits, so macht Dante aus seinem brennenden Durst nach einem kräftigen Diesseits, nach dichterischem Ruhm bei der Mit- und Nachwelt, nach Unsterblichkeit seines dichterischen Namens kein Hehl [6]). Er hat seiner strengen Kirchlichkeit den Muth der unbedingten Selbstbejahung abgerungen.

Seine rührende Heimathsliebe hindert ihn nicht daran, sich zu dem kosmopolitischen Bekenntniss zu erheben: „Meine Heimath ist die Welt überhaupt [7]).“ Endlich findet er sogar jene Wendung, welche ihn am entscheidendsten zum modernen Menschen stempelt, dass nämlich alle Gebildeten eine gemeinsame, höhere Heimath haben [8]). Fügen wir noch hinzu, dass er der erste gebildete Laie war, der sich herausnahm, zu allen schwebenden Fragen der Zeit litterarisch Stellung zu nehmen, so wird man verstehen, warum wir die Sozialphilosophie der Renaissance mit Dante eröffnen. Wir pflichten nämlich ohne Vorbehalt folgenden schönen Worten Georg Voigt's bei [9]): „So ist denn überhaupt, was an der Gestalt Dante's uns modern anmuthet, das Hervortreten seiner männlichen, selbstbewussten Persönlichkeit, die der Welt ihr Ich zu bieten wagt. Das war die Majestät des Denkers und Dichters, die schon seine Zeitgenossen auf der gewaltigen Stirn und den dunkeln Gesichtszügen thronen sahen. Und dieser einsame Mann, der ein

---

5) Die Cultur der Renaissance in Italien, zweite Aufl. Leipzig 1869, S. 241.

6) Parad. c. I, IX.

7) De Vulgari eloquio Lib. I, Cap. 6.

8) Ebd. Cap. XVIII.

9) Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus, erster Band, III. Auflage, herausgegeben v. Max Lehnerdt, Berlin 1893, S. 15f.

solches Wissen und eine solche Kunst erworben, dessen Welt auf eigenem Studium und eigener Geisteskraft ruhte, war ein Laie, der weder dem Verbande der Kirche, noch der Hochschule, noch des Vaterlandes angehörte, der in seinem schicksalsvollen Leben als Dichter eine neue Stellung zu suchen hatte.“

Eine solche universelle Laienbildung, wie sie Dante besass[10]), war freilich nur in Italien möglich. Hier gab es nämlich schon im XI. und XII. Jahrhundert neben den kirchlichen auch Laienschulen, in denen man die Künste erlernte[11]). Das Studium des römischen Rechts wurde zudem besonders in Italien eifrig gepflegt, daneben aber auch das der klassischen Litteratur nicht ganz vernächlässigt. „Auf der Universität zu Bologna, welche oft mehr als zehntausend Studenten zählte, bildete sich eine berühmte Juristenschule; und bald traten neben die Universität von Bologna die Universitäten von Padua und Neapel. An dem Studium des römischen Rechtes wuchs und erstarkte das Studium der römischen Litteratur und Geschichte, das in Italien sogar in den finstersten Zeiten des Mittelalters niemals völlig erstorben war“ [12]). Ueberhaupt herrschte in Italien eine um so grössere Freiheit des Denkens, je näher man sich örtlich dem Centrum des Kirchentums befand. Der Bruch mit dem Feudalsystem war überdies in den italienischen Städterepubliken zuerst grundmässig erfolgt.

Rechnet man nun noch hinzu die klassische Tradition Italiens auf der einen, sowie die frühe Ausbildung einer Nationalsprache auf der anderen Seite, endlich und besonders das Eindringen kultur-licher Einflüsse aller Art von maurischer wie von byzantinischer Seite, so wird man verstehen, warum Italien und nur dieses der Tummelplatz aller neuen Ideen werden musste.

Wie in Kunst, Wissenschaft und Philosophie, so giebt Italien

---

[10]) Dante war der erste universell gebildete Laie, vgl. Körting, a. a. O. III, 415.

[11]) Gebhart, Les origines de la Renaissance en Italie, Paris 1879, p. 130; E. Duemmler, Anselm der Peripatetiker, 1872, S. 9ff.; Lorenz Stein, Das Bildungswesen des Mittelalters, 2. Aufl., 1883, S. 201ff.

[12]) H. Hettner, Italienische Studien zur Geschichte der Renaissance, Braunschweig 1879, S. 32.

seit dem Auftreten Dante's auch in der Sozialphilosophie den Ton an. Das hier knapp skizzirte geistige und soziale Milieu Italiens im XIII. und XIV. Jahrhundert muss man sich vergegenwärtigen, will man einmal das sozialphilosophische Auftreten Dante's begreifen, andermal den merkwürdigen Umstand erklären, dass nahezu alle sozialphilophischen Schriftsteller des Rinascimento Italien entstammen. Abgesehen nämlich davon, dass schon der grösste Sozialphilosoph der Scholastik, Thomas von Aquino, von Geburt Italiener war, sei hier auf folgende politische Schriftsteller des ausgehenden Mittelalters, sowie des Quattrocento und Cinquecento verwiesen, welche Italien angehören: Gilles de Rome (De regimine principum), Trionto d'Ancona (Summa de potestate ecclesiastica), Jacob von Viterbo (De regimine Christiano), Arnold von Brescia, Johann von Procida, Aegidius von Colonna und Aegidius von Rom, (Erzieher Philipp's des Schönen, de regimine Principum[13]). Fügen wir noch die bekannteren Namen Savonarola, Marsilius von Padua (defensor pacis), Machiavelli, Guicciardini und Campanella hinzu, so haben wir die markantesten sozialphilosophischen Figuren der Renaissance genannt, ohne den Boden Italiens zu verlassen[14]).

Gilt es nun gemeiniglich als die bemerkenswertheste soziale That der Renaissance, dass sie den Bruch des Feudalstaates herbeigeführt, sowie die Alleinherrschaft, sowohl des römischen Kaiserthums, als auch der Kirche zertrümmert hat[15]), so hat Dante nur die erste Hälfte dieser Aufgabe zu lösen unternommen, nicht die zweite. Den Staat als Selbstzweck hat er gegenüber jener mittelalterlichen Auffassung, welche in ihm blosses Mittel sah, mit dich-

---

[13] S. darüber Ottokar Lorenz, Deutschland's Geschichtsquellen im Mittelalter II², 293.

[14]) Ueber Rechtsgelehrte und Rechtsphilosophien des ausgehenden Mittelalters ist neben den bereits citirten Werken zu vergleichen: V. Schulte, Gesch. der Quellen und Litteratur des kanonischen Rechts, 2 Bde. 1875—1877; v. Savigny, Gesch. des römischen Rechts im M.-A. Band IV—VI, 1850 ff.; Conrat, Geschichte der Quellen und Litteratur des römischen Rechts im M.-A. Bd. I, 1890. Gröber, Grundriss der romanischen Philologie, Bd. II, Strassburg 1893, S. 216—224.

[15]) Gebhart, l. c. p. 88.

terischen Worten in den Vordergrund gestellt. Es könnte, meint Dante, dem Menschen kaum Schlimmeres widerfahren, als in keinem Staate zu leben[16]). Ist so der Staat ebenso von Gott eingesetzt, wie die Kirche, so scheiden sich Ghibellinen und Welfen in der Frage: ob der Kaiser das weltliche Schwert mittelbar durch den Papst oder unmittelbar von Gott hat. Dante war nun aber ebenso ausgesprochener Ghibelline, wie Petrarca Welfe[17]). Die von Friedrich II. ausgestreute Saat schoss mächtig in die Halme. Seine Lehre vom Weltkaiserthum hat zuerst ihren Interpreten in Dante's Schrift „Ueber die Monarchie" gefunden[18]). Drei Fragen sind es vornehmlich, deren Beantwortung dieses Buch gewidmet ist. Erstens: ist die Monarchie ein nothwendiges Institut der menschlichen Gesellschaft? Zweitens: hat das römische Volk ein begründetes historisches Anrecht auf die Weltherrschaft? Drittens: hat der römische Kaiser sein Mandat unmittelbar von Gott oder nur vom Stellvertreter Gottes, dem Papste? Die beiden ersten Fragen werden, zum Theil unter Anschluss an aristotelische und thomistische Argumente, bedingungslos bejaht. Die letzte Frage aber wird mit einem behutsamen „Vielleicht" zu Gunsten des Weltkaiserthums entschieden[19]). „Die Wahrheit", so schliesst er seine Untersuchung, „dass die Autorität des weltlichen Monarchen unmittelbar von Gott abhängt, ist zwar nicht so streng zu nehmen, als ob der römische Kaiser nicht einigermassen dem römischen Bischof untergeordnet sei, da diese zeitliche Glückseligkeit gewissermassen für die ewige angeordnet ist. Cäsar erweise also dem Petrus die Ehrfurcht, welche der Erstgeborene seinem Vater schuldet, damit er durch das Licht der väterlichen Gnade erleuchtet, tugendreicher den Weltkreis durchstrahle, dem er von jenem allein vorgesetzt ist, der da ist der Lenker aller geistlichen und zeitlichen Dinge"[20]). Entlehnt

---

16) Parad. VIII, 115—118.

17) Gebhart, l. c. p. 99.

18) Dantis Alligherii de monarchia libri III, herausgegeben von Witte, Wien 1874.

19) Vgl. Scartazzini, Dante, Biel, 1869, S. 310; Dante-Handbuch, 1892, S. 321 ff.; Eicken, System und Geschichte der mittelalterlichen Weltanschauung, S. 302.

20) Parad. VIII, 120; vgl. auch die Ausgabe v. Friedr. Notter, II, 773.

Dante nun auch die von ihm zu Gunsten der Monarchie beigebrachten Gründe vorzugsweise Aristoteles, den er in seiner „göttlichen Komödie" nicht weniger als acht Mal anführt — einmal zieht er sogar die Politik des Aristoteles heran[21]) — so betritt er in der Streitfrage bezüglich der Stellung des Weltkaiserthums zum Papstthum ghibellinischen Boden. Trotz seiner tiefen, geradezu mystischen Kirchlichkeit findet er namentlich gegen die Weltherrschaftsgelüste des Papstthums Töne von solcher Herbheit, wie sie später selbst die grimmigsten Feinde des Papstthums nicht bitterer angeschlagen haben. Die Konstantinische Schenkung, deren Märchencharakter später Lorenzo Valla so schonungslos aufdecken sollte, hält Dante für das grösste Unglück der Kirche, weil sie dem Papst weltliche Besitzthümer eingetragen hat[22]). Ja, er erklärt sie einmal für rechtswidrig[23]), andermal für das Unheil der Kirche, die sich seither mit weltlichen Prätensionen befleckt habe[24]). Der in der Kirche herrschende Simonismus und Nepotismus wird wiederholentlich gegeisselt und schonungslos gebrandmarkt[25]). Nichtsdestoweniger bleibt er strenggläubiger Katholik. Gewisse Neigungen zum Libertinismus, die schlechterdings nicht aus der Welt zu schaffen sind[26]), hat er gegen das Jahr 1300 endgültig überwunden. Nicht Unglaube, sondern im Gegentheil geläuterter, abgeklärter, weil libertinistischen Neigungen abgerungener Glaube hat seine Feder geführt, als er in der „Göttlichen Komödie" gegen die Weltherrschaftsgelüste des Papstthums mit heiligem Feuer zu Felde zog. Gerade weil er die Kirche über Alles liebte, wollte er sie rein und unversehrt erhalten, mit einem Wort: entweltlichen[27]). Und so möchten wir es denn überhaupt als einen Grundzug der Früh-

[21]) De monarch. lib. III, Cap. 15, dessen Ueberschrift lautet „Auctoritatem imperii immediate dependere a Deo".

[22]) Hölle, XXX, 115 ff.; ähnlich de Monarch. II, 11.

[23]) De Monarch. III, 10.

[24]) Fegefeuer XIV, 127 ff.; Paradies XXI, 130 ff.

[25]) Parad. XXII, 82—90; Hölle VII, 47; XIX, 102 ff.; XI, 8; XXX, 82.

[26]) Wie ich gegen Hettinger (Dante's Geistesgang, Köln 1888, S. 132) im Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. II, 486 ff. ausgeführt habe.

[27]) Entscheidend für diese Auffassung, die ich der von Scartazzini, Dante-Handbuch S. 248 construirten Trilogie entgegensetze, scheint mir die Stelle Parad. XXII, 82—90.

renaissance bezeichnen, dass sie den Versuch unternimmt, auf dem Boden tiefernster Kirchengläubigkeit eine sittliche Gesundung der Kirche selbst warm zu befürworten. Es gehören vor allem Leon. Bapt. Alberti, Leonardo Bruni, Niccola Niccoli und Coluccio Salutati in diesen Zusammenhang, während die eigentliche Renaissance theils einen radikalen Bruch mit aller Kirchlichkeit, theils und besonders eine grundmässige Reform der Kirche an Haupt und Gliedern fordert.

Der von Dante eröffnete Reigen der politischen Schriftstellerei hat übrigens bald genug lebhafte Nachfolge geweckt. Unmittelbar nach der Entstehung seiner Schrift „de Monarchia" veranlasst der Streit zwischen Philipp dem Schönen und Bonifacius VIII. eine litterarische Fehde über die gleichen politischen Probleme, welche Dante bereits behandelt hatte. In den Jahren 1302—1305 entstehen die politischen Schriften des Aegydius von Rom, Wilhelm von Occam, Johannes von Paris[28]). Es handelt sich hier vornehmlich um die mittelalterliche Lehre von den zwei Schwertern, deren eines dem Papst, das andere dem Kaiser von Gott verliehen wurde. Nach der ghibellinischen, von Dante vertretenen Auffassung hat der Kaiser seine Gewalt unmittelbar von Gott. Der typische Repräsentant dieser ghibellinischen Staatslehre ist Marsilius von Padua († 1328)[29]). Er lehrt nicht blos den Primat des Kaiserthums, sondern begründet auch die Lehre von der Volkssouveränetät. Der Fürst ist nur Repräsentant des Volkswillens und kann daher nur nach Willen und Uebereinkunft der Bürger (voluntas et consensus civium) regieren[30]). Aus dem gleichen Grunde stellte er auch die Wahlmonarchie weit über die Erbmonarchie. Weiter noch in der naturrechtlichen Begründung der Staats- und Gesellschaftsformen

[28]) Scartazzini, Dante 313f.; Goldast, de monarchia S. J. R. Bd. I, 13; Schön, de literatura politica medii aevi, Breslau 1838.

[29]) De translatione imperii; denfensor pacis de re imperatoria et pontificia, bei Goldast, de monarchia, S. J. R., Band II S. 47f.; vgl. Ottokar Lorenz, a. a. O. II² p. 300f.; F. von Bezold, Die Lehre von der Volkssouveränetät während des Mittelalters, histor. Zeitschr. 1876, Bd. 36.

[30]) Goldast, l. c. II, p. 163—169 u. ö. Das Hauptwerk über diese ganze Bewegung ist S. Riezler, Die litterar. Widersacher der Päpste z. Zt. Ludwig's des Baiers, Leipzig 1874.

ging der nominalistische Denker Wilhelm Occam († 1347). Bei ihm findet sich bereits der ganze Apparat des Naturrechts und der Vertragslehre[31]). Zu Gunsten der Volkssouveränetät treten ferner noch ein Leopold von Bebenburg (de jure regni et imperii Romanorum 1340), Engelbert von Volkersdorf (de regimine Principum 1327. De ortu progressu et fine Romani imperii 1310), Konrad von Mengenberg und Andere[32]). Der Spiess wird jetzt umgedreht. Nicht allein bestreitet man dem Papstthum den Primat über das weltliche Reich; man leugnet sogar, dass der Papst auch nur Oberherr der Kirche sei. In den Konzilien von Pisa und Kostnitz wird eine kühne Sprache geführt. Die Schriften Joh. Gerson's (De unitate ecclesiastica, De auferibilitate papae) läuten Sturm. Inmitten der Renaissance ersteht jedoch dem päpstlichen Primat ein unverächtlicher Anwalt in Petrus de Andlo, welcher noch im Jahre 1460 in seiner Schrift „De imperio rom. germ. libri duo“ den theokratischen Staatsbegriff Augustin's wie des ganzen Mittelalters mit Wärme vertheidigt, ohne dadurch den Sinn für die Grösse des deutschen Reiches einzubüssen[33]). Nicht uninteressant ist es übrigens, dass der Schwabenspiegel die päpstliche Auffassung der Schwerterlehre theilt und das weltliche Schwert vom Papste an den Kaiser leihen lässt, während der Sachsenspiegel und seine Glosse die Gleichheit der Verleihung vertheidigen[34]).

---

[31]) Lasson, a. a. O. 83.

[32]) Die weit ausgesponnene hergehörige Litteratur bei Ottokar Lorenz, Geschichtsquellen, II², § 5, 6 S. 288—333, die beiden Kapitel über die politischen Schriften aus der Zeit der staatskirchlichen Kämpfe, sowie aus der Zeit der kirchlichen Reformbestrebungen. Dazu die eben genannte Abhandlung von F. von Bezold, über die Lehre von der Volkssouveränetät im Mittelalter. Diese mittelalterliche Litteratur wird von uns im Abschnitt über die Renaissance nur deshalb gestreift, weil sie zeitlich auf Dante's „de Monarchia“ folgt. Ihrem Charakter nach gehört diese Litteratur weit eher in den Abschnitt über das Mittelalter, denn in dieses, die Renaissance behandelnde Kapitel.

[33]) Gedruckt zu Strassburg 1603. Vgl. lib. II Cap. IX p. 104; II, 20 p. 141, besonders das Schlusskapitel „de Romani imperii exitu et ejus finali consumatione.

[34]) Robert v. Mohl, Geschichte u. Litteratur d. Staatsw. I, 225.

Endlich sei hier noch der Kardinal Nikolaus Cusanus (1401—1464) angereiht, der in seiner Concordantia catholica (1433) dem modernen Staatsbegriff mächtig vorarbeitet. Ihm ist der Monarch nur Vertreter des Collectivwillens der Bürger, welcher durch freiwillige Unterwerfung dem Souverän diese Vertretung übertragen, aber auch entziehen kann. Er ist und bleibt nur dann und nur so lange Vertreter des Gesammtwillens, sowie Verwalter des Gesammtrechts eines Volkes, als es diesem Volke beliebt. Darnach ist jeder Herrscher wie vom Volke wählbar, so auch vom Volke absetzbar[35]). Mit dem Kusaner befinden wir uns freilich schon an der Schwelle der neueren Philosophie, wie denn auch einzelne Darsteller derselben sich geneigt zeigen, die neuere Philosophie überhaupt mit dem deutschen Kardinal zu beginnen.

Wenn wir über die politischen Schriftsteller des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Renaissance in summarischem Verfahren etwas flüchtig hinweggeglitten sind, so liegt die Schuld an der unzulänglichen Behandlung der uns in erster Reihe interessirenden sozialphilosophischen Probleme seitens der besprochenen Denker. Ihnen Allen ist eben gemeinsam, dass sie den Staat, nicht aber die Gesellschaft zum Gegenstande ihrer Untersuchung machen. Gehen wir auch nicht so weit, wie Robert v. Mohl[36]), welcher übertreibend behauptet: „Von selbstständigen Schriften über Gesellschaft ist in den älteren Schulen des philosophischen Rechtes bis herunter zu der Kant'schen garnicht die Rede. In dieser ganzen Litteratur giebt es nicht ein einziges Werk, welches die ausser dem Zwecke und dem Organismus des Staates stehende Lebensweise in ihrem Wesen zu erfassen, sie als ein Ganzes zu denken versucht hätte", so müssen doch auch wir zugeben, dass das eigentliche Mittelalter zwar Rudimente einer

---

[35]) Eine treffende Würdigung der Persönlichkeit und der litterarischen Leistungen des Kusaners, welche Licht und Schatten gleichmässig vertheilt, bei Voigt, Enea Silvio, als Papst Pius II., 3 Bde.; Berlin 1856—63; I, 202 ff.; III, 311, 320, 340; vgl. auch Lorenz, a. a. O. II², 324 ff.

[36]) a. a. O. Bd. I, S. 74. Das Problem der „Gesellschaft" wird im ganzen Mittelalter kaum gestreift.

Staatsphilosophie, hingegen nur recht dürftige Ansätze zu einer Sozialphilosophie aufweist.

Das eigentliche Problem einer Soziologie nämlich, das Werden und Wachsen gesellschaftlicher Zustände, konnte erst erfasst werden, als sich eine Gesellschaft herausbildete, welche sich nach eigenen, ihr immanenten Gesetzen zu entfalten begann. Heisst nämlich Gesellschaft Regelung der Beziehungen freiwollender Menschen in sozialer (nicht kirchlicher und staatlicher) Rücksicht, so musste doch erst eine solche Gesellschaft da sein, bevor sie zur soziologischen Behandlung herausforderte. Das Mittelalter aber kennt keine Gesellschaft, sondern nur Stände, keine soziale, sondern nur staatliche Reglementirungsformen, keine freiwilligen Verbände behufs Regelung menschlichen Zusammenlebens, sondern nur bindende kirchliche Satzungen, welche das öffentliche Leben des mittelalterlichen Individuums Schritt für Schritt festlegten. Abgesehen nämlich von der Sonderstellung der kirchlichen Hierarchie, welche einige Freiheit gewährte, ist bei der durchgängigen staatlichen und kirchlichen Bindung des Individuums für die volle Entfaltung der geistigen Persönlichkeit im Mittelalter kein Raum. Gedankenfreiheit und Bewegungsfreiheit sind eben die unerlässlichen Vorbedingungen zur Bildung einer „Gesellschaft". In diesem Sinne giebt es für das Mittelalter keine soziale Frage, weil es nur Collectivpersönlichkeiten, nicht einzelne Individuen, nur den Stand, nicht die Gesellschaft kennt. Und wenn wir uns gleichwohl über die Sozialphilosophie Dante's des Ausführlichen verbreitet haben, so geschah es vornehmlich darum, weil sich gerade in der Renaissance — unter Vorantritt Dante's — überhaupt erst eine Gesellschaft bildet. Tief und feinsinnig hat Jacob Burkhardt[37]) diesen Uebergang zur Sozialphilosophie der Renaissance erkannt. „Im Mittelalter lagen die beiden Seiten des Bewusstseins — nach der Welt hin und nach dem Innern des Menschen selbst — wie unter einem gemeinsamen Schleier träumend oder halbwach. Der Schleier war gewoben aus Glauben, Kindesbefangenheit und Wahn; durch ihn hindurchgesehen er-

[37]) a. a. O. S. 104.

schienen Welt und Geschichte wundersam gefärbt, der Mensch aber erkannte sich nur als Race, Volk, Partei, Korporation, Familie oder sonst in irgend einer Form des Allgemeinen. In Italien zuerst verweht dieser Schleier in die Lüfte, es erwacht eine objective Betrachtung und Behandlung des Staates und der sämmtlichen Dinge dieser Welt überhaupt; daneben aber erhebt sich mit voller Macht das Subjective; der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches. So hatte sich einst erhoben der Grieche gegenüber den Barbaren, der individuelle Araber gegenüber den anderen Asiaten als Racenmenschen."

Erst mit der Entfaltung und ungehemmten Ausrundung der geistigen Persönlichkeit waren die Vorbedingungen zur Bildung einer „Gesellschaft" gegeben. Die Renaissance vollzieht, vorerst in der Form des Humanismus in Italien, sodann in der Reformation in Deutschland, den Prozess der Gesellschaftsbildung mit beschleunigtem Tempo. „Mit Ausgang des XIII. Jahrhunderts beginnt Italien von Persönlichkeiten zu wimmeln; der Bann, welcher auf dem Individualismus gelegen, ist hier völlig gebrochen; schrankenlos specialisiren sich tausend einzelne Gesichter" [38]). Als wollte das Individuum in rasendem Galopp wettmachen, was es in mehr als tausendjährigem, starrem Winterschlaf verabsäumt hatte, stürzte es sich mit stürmender Hast auf die subtile Herausbildung der geistigen Persönlichkeit. Die Universitäten spriessen wie die Pilze aus dem Boden. Namentlich Italien zeigt im XIV. Jahrhundert bereits eine gewisse nervöse Unrast in der Stiftung von Universitäten: Fermo 1303, Perugia 1307, Pisa 1339, Florenz 1343, Siena 1357, Pavia 1369. Besonders trugen auch die kirchlichen Concilien, die in nuce das Modell des künftigen politischen Parlaments enthalten, dazu bei, den Gedanken sozialer Verbände anzuregen. Nach Analogie der Reichstage und Concilien bilden sich gesellige Vereinigungen aller Art, besonders aber gelehrte Gesellschaften (Akademien) [39]). Diese gelehrten Gesellschaften hatten

[38]) Burkhardt, a. a. O. S. 105.

[39]) Zuerst die römische Akademie unter Julius Pomponius Laetus, darauf die florentinische (1463); vgl. Vast, Bessarion, p. 345; später folgten die von Cosenza u. A.

vorerst noch nicht den Charakter pedantischer Schulweisheit, sondern mehr den eines litterarischen Salons, wie er sich zwei Jahrhunderte später namentlich in Frankreich zu grosser sozialer Bedeutung ausgewachsen hat. Der litterarische Salon der Medicis, an welchem bereits Frauen theilnahmen, wenn sie auch nicht, wie später in Frankreich, in demselben den Ton angaben, hat z. B. zum Cultus der Persönlichkeit, sowie zur Fermentation der „Gesellschaft“ nicht wenig beigetragen.

In der zweiten, von Pomponius Laetus begründeten römischen Akademie vollends, welche 1468 von Paul II. geschlossen wurde, herrschte ein politisch recht ausgelassener Ton. Spöttelnder Unglaube, geheimes Heidenthum, idealistischer Republikanismus und wilde Pfaffenfeindschaft waren die wichtigsten Requisiten dieser Geheimbündler[40]). Endlich und insbesondere bilden jene zahllosen Streitschriften zwischen den Päpsten selbst (Avignon und Rom) auf der einen, sowie zwischen Papstthum und Kaiserthum auf der anderen Seite, wobei — an den Concilien zumal — die Völker selbst von beiden Parteien als Zeugen angerufen werden, nach und nach das ausschlaggebende Mittel zur Bildung der Gesellschaft: die öffentliche Meinung[41]). Hat die auf Ausbildung des Individualismus gerichtete Renaissance zunächst nur gewaltige Einzelpersönlichkeiten, imposante Herrscherfiguren (Medici, Sforza, Este, Malatesta, Federigo von Urbino, Alfons von Neapel u. A.), oder allseitig gebildete und harmonisch abgerundete Persönlichkeiten (Petrarca, Leo Battista Alberti, Benvenuto Cellini, Lionardo da Vinci) hervorgetrieben, so melden sich in der erwachenden „öffentlichen Meinung“ zum ersten Mal nicht blos die Individuen, d. h. die geistig Begnadeten, sondern das Individuum schlechthin, d. h. das sich freier fühlende europäische Individuum. War es im Mittelalter ein Vorrecht der Kirche, allenfalls auch des adeligen Standes, und in der Renaissance das Privilegium des verschwindend geringen geistigen Adels, eine „öffentliche Meinung“ zu haben, so beginnt jetzt diese „öffentliche

[40]) Voigt, Enea Silvio III, 611; Zeno, Dissert. Vossiane II, 252; Hettner a. a. O. S. 176; Vast, l. c. p. 306.

[41]) Vgl. Voigt a. a. O. III, 379.

Meinung" je später, desto unbedingter sich zu demokratisiren. An die Stelle der erlesenen Individuen tritt allgemach ein stetig sich verbreiternder Kreis von Menschen, die sich als Individuen fühlen — und damit erwächst erst das Problem der Gesellschaft, welches sich letzten Endes auf die Frage zuspitzt, wie die Regelung sozialen Zusammenlebens und Zusammenwirkens in die Millionen gehender Menschenmassen ermöglicht werden kann, wenn und insofern jedes Individuum unter diesen Millionen sich nicht mehr als Glied einer gebundenen Masse, sondern als freie Persönlichkeit fühlt. So lange das mittelalterliche Individuum im goldenen Käfig des „Gottesstaates", seiner Persönlichkeit beraubt, eingefangen blieb, und mit seinem nach Befreiung lechzenden Blick nur auf das Jenseits starrte, war das Auftauchen einer sozialen Frage eine soziologische Undenkbarkeit. Erst in dem Augenblick, da das Individuum die dreifache Fessel des Mittelalters: das Feudalsystem, das römische Kaiserthum und die römische Kirche, gewaltsam gesprengt, und ein brennendes, unstillbares Verlangen nach einem kräftigen Diesseits geoffenbart hatte, wuchsen den sozialphilosophischen Denkern der Renaissance die Flügel zu muthwillig-phantastischem Flattern. War erst eine „Gesellschaft" gebildet, so stellte sich bald genug die philosophische Erwägung ein, ob man deren Wachsthum dem blinden Kräftespiel der Natur bedingungslos überlassen und nicht vielmehr nach bewussten Prinzipien und planvoll erdachten Reformen umbiegen und umgestalten könnte.

Dieser sozialphilosophische Gedanke taucht nunmehr in drei, nach Art, Umfang und Bedeutung verschiedenen Gewandungen auf. Der erste stammelnde Ausdruck dieses Gedankens ist die religiöse Reform[42]) (Wiclef, Huss, Savonarola, Luther, Zwingli, Calvin). Dieser laufen zeitlich und wohl auch ursachlich parallel auf der einen Seite die praktisch-kommunistischen Weltverbesserer (die Kommunisten in Tabor, die Schwärmer von Zwickau, die Wiedertäufer in allen ihren Schattirungen: Thomas Münzer, Johann von Leyden u. s. w.), auf der anderen die utopistisch-kommunistischen Träumer (Morus, Campanella, Bacon, Harrington, Vairasse

---

[42]) Darüber Chr. E. Luthardt, Gesch. d. christl. Ethik, 1893, II, 73 ff.

u. s. w.). Endlich kommen die eigentlichen Sozialphilosophen der Renaissance in Betracht, welche, auf dem Boden der nüchternen Wirklichkeit stehend, das Wesen der Gesellschaft zu zergliedern und deren Umformung philosophisch zu begründen sich anschicken (Plethon, Valla, Guicciardini, Machiavelli und Bodinus). Von diesen drei Richtungen fallen die rein religiösen Bewegungen ebenso, wie die rein politischen aus dem Rahmen unserer Betrachtungsweise heraus, da wir es hier nicht mit sozialen Bewegungen, sondern nur mit sozialphilosophischen Ideen zu thun haben. Dabei mag einem anderen Zusammenhange die Untersuchung vorbehalten bleiben, ob, wie die materialistische Geschichtsauffassung will, diese Ideen nichts weiter sind als Spiegelungen dieser sozialen Bewegungen, oder umgekehrt die Bewegungen nichts weiter, als praktische Reaktionen auf vorangegangene Ideengänge, oder endlich bald dieser, bald jener Theil überwiegt. Im Uebrigen ist auch die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, dass soziale Bewegungen und sozialphilosophische Gedankengänge von einander weder zeitlich, noch causal zu trennen sind, da sie sich gegenseitig heben und tragen. Uebrigens sind die politischen und religiösen Bewegungen der Renaissance und Reformation litterarisch so ausgiebig behandelt worden[43]), dass wir uns ein Eingehen auf dieselben füglich ersparen können. Die utopistische Litteratur aller Völker und Zeiten wird ihres sozialphilosophischen Gehaltes wegen gesondert besprochen[44]), und so erübrigt uns denn nur noch an dieser Stelle, einige Streiflichter auf die eigentliche sozialphilosophische Litteratur der Renaissance fallen zu lassen.

Das sozialphilosophische Grundwerk der Renaissance, die „Νόμοι“ des Gemistos Plethon[45]), ist, soweit wir es übersehen konnten, von den Historikern der Rechts- und Staatsphilosophie

---

[43]) Zuletzt bei Bernstein und Kautsky, Gesch. d. Sozialismus I, 104, 425.

[44]) Vgl. m. Abh. „Zur Sozialphilosophie der Staatsromane“, Archiv IX, 458 ff.

[45]) Νόμων συγγραφή, herausgegeb. v. C. Alexandre, Paris 1858; vgl. dazu Fr. Schultze. Georgios Gemisthos Plethon, Jena 1874; Gass, Gennadius und Pletho, Breslau 1844.

noch garnicht herangezogen worden. Und doch liegt hier der erste Entwurf einer sozialen Reform grossen Styles vor, welche mit religiösen, politischen und moralischen Reformen Hand in Hand ging[46]. Freilich ist gerade der für uns entscheidende Theil der Νόμοι, welcher den Plan seiner sozialen Reform umfasst, ein Raub der Flammen geworden. Immerhin gestatten uns die Ueberreste des Werkes einen leidlich klaren Einblick in das Räderwerk der von ihm angestrebten Reform. Auch können wir die übrigen Schriften Plethon's, besonders seine Denkschriften, zur Ausfüllung dieser Lücken heranziehen. So entwickelte er z. B. in der zweiten uns erhaltenen Denkschrift seinen sozialen Reformplan mit folgenden Worten[47]: „Es giebt keine andere Weise, die Lage eines Staates oder Volkes mit der Zeit sicher und dauernd, soweit es bei menschlichen Dingen überhaupt thunlich ist, zu verbessern, als indem man die ganze Staatsverfassung besser einrichtet. Denn die einzige Ursache, aus welcher die Staaten sich wohl oder übel befinden, liegt in der Trefflichkeit oder Schlechtigkeit der Verfassung. Wenn es auch ja einmal durch günstigen Zufall einem Staate nach Wunsche gehen mag, so hat ein solches Glück keinen sicheren Halt und mag rasch durch einen geringfügigen Umstand in das Gegentheil umschlagen. Meistens aber verdanken der Trefflichkeit der Verfassung die Staaten ihren Bestand und ihr Gedeihen, so wie sie dagegen bei deren Verderbniss selbst hinsiechen und zu Grunde gehen."

Mögen nun auch die „Νόμοι" in ihrem Grundplan an die „Republik" des von Plethon über alle Massen vergötterten Platon anknüpfen, ja von ihr das Dreiklassensystem schematisch übernehmen, so sind doch die drei Stände Plethon's ganz anderer Art, als die Platon's. An der Spitze des Staates stehen bei ihm nicht die Philosophen, sondern ein König, dem ein Staatsrath beigeordnet ist. Auch ist weder dem König, noch dem Staatsrath Privateigenthum untersagt. Vielmehr wird von den Staatsräthen gefordert, dass sie weder zu arm, noch sehr reich seien. Inwiefern dieses Staatsideal dem spartanischen entspricht, an welches es sich be-

[46]) Vgl. die Einleitung der Ausgabe Alexandre's, p. 56.
[47]) Cap. IV, vgl. Schultze a. a. O. S. 269.

wusst anlehnte[48]), bleibe dahingestellt. Jedenfalls rechnet Plethon auch den gesammten Beamten- und Richterstand ebenso, wie die gesammte Kriegerschaft zum ersten Stand, wobei indess hervorgehoben zu werden verdient, dass er die Errichtung eines Volksheeres warm befürwortet. „Der eigentliche Kern des Kriegsheeres muss aus Stammgenossen und Landeskindern, nicht aber aus Fremdlingen bestehen“[49]).

Die uns erhaltenen Grundzüge seines Strafrechts sind von einer Grausamkeit und Härte, die seinem staatsmännischen Blick wenig Ehre machen. Wer gegen die göttliche (d. h. gegen die von Plethon als göttlich erklärte) Weltordnung verstösst, erleidet ohne jede Schonung den Feuertod: „die Sophisten, welche gegen diese unsere Satzungen gewühlt haben, sollen lebendig verbrannt werden und zwar auf dem Begräbnissplatz der Frevler“[50]). Nur wer den Nachweis einer mangelhaften Erziehung führen kann, wird zu einer Gefängnissstrafe begnadigt[51]). Der zweite Stand setzt sich nach Plethon aus Handwerkern und Kaufleuten zusammen, welche letztere wieder in Grosskaufleute und Krämer zerfallen[52]). Dabei werden Gesetze über Ein- und Ausfuhr aufgestellt, an denen man die markige Hand des praktischen Staatsmannes erkennt.

Den **dritten** Stand endlich bilden die Bauern und Viehzüchter, welche vom ersten Stand äusseren und inneren Schutz, vom zweiten alle erforderlichen Werkzeuge und Industrieprodukte unentgeltlich erhalten, dafür aber ihrerseits die beiden oberen Stände mit sämmtlichen Rohprodukten versorgen. Die Steuern werden — und zwar in Naturalien — von diesem untersten Stand, den Heloten, geleistet. „Von den Heloten, welche für die Ernährer des Gemeinwesens zu achten sind, darf man indess nicht mehr als die

48) Vgl. Νόμων συγγραφή edit. Alexandre, p. II πολιτείαν δὲ Λακωνικὴν ἀφῃρημένου μὲν αὐτῆς κτλ.

49) 2. Denkschrift, C. 10, Schultze, l. c. S. 282.

50) Νόμοι Edit. Alexandre, p. 126 ff. Schultze a. a. O. 281; Gass a. a. O. S. 35 Note c, wo die ältere Litteratur über die Staatslehre Plethon's angeführt ist.

51) Νόμοι, p. 128. δυστυχίᾳ δὲ δὴ τῶν ἄλλων κεχρημένον τινὶ καὶ παιδείας ἐνδείᾳ, μὴ δὴ θανάτῳ ἔτι ἀλλὰ δεσμοῖς τισιν εὐθύνειν χρονίοις.

52) Vgl. Schultze a. a. O. 286 ff.

besagte Steuer und diese nicht öfter als einmal eintreiben; sie sind auch nicht etwa zu irgend welchen Diensten zu pressen, vielmehr in aller Weise wohl zu halten und gegen jede Unbill zu schützen"[53]).

Dieser soziale Reformplan Plethon's ist vielleicht weniger bemerkenswerth durch die Kühnheit und energische Consequenz des Gedankenganges[54]) als durch den zwingenden Einfluss, den die Persönlichkeit Plethon's auf Humanismus und Renaissance ausgeübt hat. Nicht der wirkliche soziale Reformplan, dessen Details den Denkern der Renaissance wohl kaum zugänglich gewesen sind, zumal Gennadius, der unversöhnliche politische Gegner Plethon's, nach eigener Aussage, die ihm zugänglich gewesenen Exemplare des Werkes vernichtet hat[55]), ist das eigentlich Entscheidende im sozialphilosophischen Auftreten Plethon's; ausschlaggebend ist vielmehr der Umstand, dass er überhaupt eine soziale, religiöse und politische Reform mit Flammenzungen in Florenz gepredigt und eben damit das litterarische Milieu der Renaissance zu einer radikalen Opposition gegen das Bestehende aufgestachelt hat. „Der grosse Cosimo", sagt Marsiglio Ficino in seiner Uebersetzung der Werke des Plotinos, „hörte zur Zeit, als das durch Papst Eugen IV. berufene Concil in Florenz tagte, häufig die Vorträge des griechischen Philosophen Plethon, der wie ein anderer Platon über platonische Philosophie disputirte. Dieses Mannes lebendige Rede ergriff und begeisterte ihn so, dass in seinem hohen Geiste der Gedanke aufstieg, eine Akademie zu stiften, sobald sich ein günstiger Moment gefunden haben würde"[56]).

Auf einen wie fruchtbaren Boden die von Plethon ausgestreute antik-heidnische Saat gefallen ist, ersieht man unter vielen anderen Anzeichen auch daraus, dass ein Lorenzo Valla (1407—1457) schon zwei Jahre nach dem Auftreten Plethon's seine berühmt gewordene Schrift gegen die konstantinische Schenkung herausge-

---

[53]) Schultze a. a. O. S. 293.

[54]) Erklärt doch Plethon p. 256 selbst, dass er sich nur an die älteste Lehre (Zoroaster, Pythagoras, Plato) angerankt habe.

[55]) Vgl. Gass a. a. O. S. 35 und dazu Abth. II S. 41f § 50. 51.

[56]) Vgl. Pastor, Geschichte der Päpste etc. Freiburg 1891, I. Bd. S. 260.

geben hat[57]) (1440). Valla ist übrigens der Typus jener radikalen, heidnisch-antikisirenden Richtung der Renaissance, welche sich der von Petrarca begründeten christlich-antikisirenden (Salutati, Bruni, Niccoli) trotzig entgegenstemmt. Wie weit muss übrigens der aufrührerische Geist, wie er sich in einem Panormita oder Valla äussert, in das Mark der Renaissance eingedrungen sein, wenn ein Valla es wagen konnte, das Lügengewebe der angeblich konstantinischen Schenkung vor aller Welt mit erbarmungsloser Hand zu zerfetzen. „Er erklärte mit dem alten Hasse des Römers gegen alle Pfaffenherrschaft die Fürsten für berechtigt, den Papst aus seinem weltlichen Besitz zu vertreiben. Er schmähte Papst Eugen als Tyrannen und Cardinal Vitelleschi als einen Bluthund. Aber er formte zugleich aus jener Fälschung ein schweres Verbrechen der Päpste überhaupt, entweder das der höchsten Unwissenheit, oder das der furchtbarsten Hab- und Herrschsucht, wenn sie die Schenkung Konstantin's selbst erfunden und so die Majestät des Pontificats und die christliche Religion geschändet hätten. Mehr als die kritische Untersuchung der alten Tradition reizte den Gegner die drohende Sturmrede gegen das simonistische und verweltlichte Papstthum, dem Valla einen förmlichen Krieg ankündigt“ [58]).

Im Uebrigen nimmt die soziale Frage in den zahlreichen Händeln und litterarischen Invectiven der Humanisten nur ein recht bescheidenes, verstecktes Plätzchen ein. Abgesehen von dem grossen Wurf Girolamo Savonarola's, der mit der Zunge eher, denn mit der Feder einen sozialen Reformplan vertrat[59]), ist die sozialphilo-

---

57) De falso credita et ementita Constantini donatione Declamatio. Nach den opp. Valla's p. 793 soll das Buch schon am 4. Juni 1434 erschienen sein. Vgl. Voigt a. a. O. 469.

58) Voigt a. a. O. 470; über Valla vgl. noch J. Vahlen, Lorenzo Valla 2. Aufl. Berlin 1870. Laurentii Vallae opuscula tria. Wien 1869. Lorenzo Valla über Thomas von Aquino. Vierteljahrsschrift für Cultur und Litteratur der Renaissance, I. Jahrg.

59) Unter den zahlreichen Schriften Savonarola's befindet sich keine einzige, die einen durchsichtigen sozialen Reformplan enthielte, vgl. Pasquale Villari, Savonarola, deutsche Ausgabe von Moritz Berduschek, I 208, 286, 197 ff.; 231 ff.

sosophische Ausbeute in der humanistischen Litteratur eine recht dürftige. So sehr auch die politischen Kämpfe der Zeit ihre litterarischen Vertretungen unter den Humanisten hatten, so winzig ist der Gehalt dieser politischen Litteratur an sozialphilosophischen Einsichten[60]). Wir müssen schon zu Historikern vornehmen Gepräges greifen, um einiges brauchbare sozialphilosophische Material auszumünzen. Dabei vollzieht sich der Uebergang von der, vorwiegend auf spekulativer Grundlage ruhenden, Sozialphilosophie des Mittelalters zu der, überwiegend naturalistischen Auffassung des sozialen Geschehens in der Neuzeit. Machiavelli und Guicciardini, die grossen Realisten der Sozialphilosophie der Renaissance, wollen gar nicht Philosophen sein, sondern nur Historiker. Ihre sozialen Theorien gründen sich nicht wie die der Philosophen auf apriorische Constructionen, auf die Ideen der „Moralität", „Gerechtigkeit", „Menschheitsglück", sondern auf historisches Thatsachenmaterial und empirische Beobachtung des realen Geschehens. Nicht nach obersten Zwecken, sondern nach immanenten Gesetzen des geschichtlichen Geschehens forscht ein Machiavelli. Die Menschennatur ist, wie dieser stahlharte Politiker und feinsinnige Psycholog annimmt, sich im Wesentlichen gleich geblieben. Der antike Mensch hatte — darin den Gedanken Th. Buckle's vorwegnehmend — die gleichen Fähigkeiten und Affekte, wie der gegenwärtige. Gerade darum aber sei die Geschichte Lehrmeisterin der Menschheit, sofern die Vergangenheit uns die Mittel an die Hand gebe, die soziale Gegenwart zu begreifen und die soziale Zukunft zu gestalten[61]).

Ragt auch Francesco Guicciardini (geb. 1483) an die sozialphilosophische Bedeutung Machiavelli's nicht heran, so gehört er doch zu den markantesten sozialphilosophischen Figuren seines Zeitalters. Die im Jahre 1509 verfasste „Storia Fiorentina" enthält einen wahren Schatz an soziologischer Weisheit. Ist ihm auch die

---

[60]) Ueber die polit. u. staatsw. Litteratur, vgl. das schon erwähnte Werk von Rob. von Mohl, woselbst Bd. I 64 ff. die ältere hergehörige Litter. angegeben ist, sowie das grosse Werk von R. Blackey, The History of political literature, London 1855.

[61]) Vgl. Machiavelli, Disc. I, 39.

Aristokratenherrschaft Venedigs im Allgemeinen durchaus sympathisch, so bleibt er doch im Herzen, ebenso wie Machiavelli, guter Republikaner. Dieser Standpunkt tritt nirgends so stark hervor, wie in den 1523—1527 verfassten zwei Büchern „Del Reggimento di Firenze". Hier räumt er mit der Frage nach einer „besten" Regierungsform unbarmherzig auf. Mag auch die Herrschaft eines Einzigen an sich ihre Vorzüge haben, so zieht er ihr die Volksherrschaft ungeachtet der dieser anklebenden Mängel vor. „Er sieht wohl, dass im Privatleben jeder sein eigener Herr sein möchte, was aber das öffentliche Leben betrifft, so erkennt er bei dem Menschen nicht sowohl ein natürliches Verlangen nach Freiheit, als ein solches zu herrschen, den anderen überlegen zn sein. Die, welche darnach streben, blenden nur die anderen mit dem Namen der Freiheit, um ihre Zwecke zu erreichen, und die Menge, da sie zu herrschen nicht hoffen kann, begehrt nach Gleichheit, und ist sie erlangt, so bleiben die Wünsche auch wieder dabei nicht stehen, und wer vorher nur nicht unterdrückt sein wollte, will dann selbst unterdrücken"[62]).

Guicciardini huldigt einem gewissen politischen Eklekticismus, d. h. einer gemischten Regierungsform, welche sich alle Vorzüge der Demokratie, Aristokratie und Monarchie zu eigen macht. Fügen wir noch die „Ricordi politici e civili" (1527—1530 entstanden) zu den bereits skizzirten Werken Guiccardini's hinzu, so erhalten wir das Bild eines lebensklugen Soziologen, der das gesellschaftliche Treiben der Menschen mit scharfem geschichtlichem Blicke prüft, ohne sich durch philosophisches Tüfteln und Klügeln beirren zu lassen. Er fordert die volle und ungeschmälerte Entfaltung aller geistigen Anlagen der Menschen. „Dem ewigen Memento mori der Moralisten und Theologen stellt dieser Weltmann zuerst ein Memento vivere als gut und heilsam entgegen"[63]).

Niccolo Machiavelli (geb. 1469), mit welchem sich Guicciardini in seinen „Considerazzioni sui Discorsi del Machiavelli" kritisch auseinandersetzt, überragt nun zwar diesen seinen — übrigens freundnachbarlichen — Kritiker an Schärfe des sozialphilo-

[62]) Vgl. A. Gaspary, Geschichte der italienischen Litteratur Bd. II, 383.
[63]) Vgl. A. Gaspary a. a. O. Bd. II, 387.

sophischen Blickes und Unerbittlichkeit der logischen Schlussfolgerungen um Haupteslänge. Aber mit der milden, harmonisch abgestimmten Persönlichkeit Guicciardini's hält dieser politische Allzermalmer keinen Vergleich aus. Es kann uns nicht beifallen, das System Machiavelli's, wie es in seinem „Principe“, sowie in seinen „Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio“ niedergelegt ist, des Ausführlichen auseinanderzufalten, sintemal die Machiavelli-Litteratur ohnehin bereits in's Unübersehbare angeschwollen ist[64]). Die bedeutenderen Spezialschriften über Machiavelli von Triantafallis, H. Leo, Pasquale Villari und Oresto Tomasini haben überdies zur Genüge dargethan, dass die politischen und sozialphilosophischen Anschauungen Machiavelli's im Wesentlichen auf antike Quellen zurückgehen. Dass besonders die „Politik“ des Aristoteles von Machiavelli ausgiebig benutzt worden ist, haben bereits Trendelenburg und Ranke frühzeitig erkannt[65]). Neuerdings hat H. Leo freilich den Nachweis zu führen unternommen, dass Machiavelli bei der Abfassung seines „Principe“ die Politik des Aristoteles noch gar nicht gekannt habe[66]). Es sollte indess nicht übersehen werden, dass Machiavelli im „Principe“ Aristoteles ausdrücklich erwähnt[67]). Neben der Politik des Aristoteles hat Machiavelli vorzugsweise Thucydides, Polybius, Ovid und Cicero fleissig benutzt und verwerthet. Wir heben diesen historischen Zusammenhang nur hervor, um die Continuität der sozialphiloso-

---

[64]) Die ältere Litteratur bei Robert v. Mohl a. a. O. Bd. III, S. 521 ff., sowie die Ausgaben der Schriften Machiav. S. 526 ff.; ferner sei hier genannt das prächtige Buch von Pasquale Villari, Niccolò Machiavelli und seine Zeit, deutsch von Mangold, Leipzig 1877; vortrefflich ist der Abschnitt über Machiavelli bei Gaspary a. a. O. II, 341—396. Interessant ist auch die Abhandlung von G. Ellinger, Morus u. Machiavelli, Vierteljahrsschrift f. K. u. L. der Renaissance, II, 17 ff.; völlig verfehlt hingegen ist W. Lutoslawski, Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Arist. und Mach., Breslau 1888.

[65]) Vgl. Trendelenburg, Machiavell und Antimachiavell, kleinere Schriften, Leipzig 1871, S. 27—53; Ranke, zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber (hinter Geschichte der germ. u. rom. Völker), Anhang über Machiavelli, S. 195 ff.

[66]) Diese Behauptung Leo's wird von Georg Ellinger, die antiken Quellen der Staatslehre Machiavelli's, S. 62 bekämpft; vgl. meine Anzeige im Archiv f. Gesch. d. Philos. III, 103.

[67]) Vgl. Ellinger a. a. O. S. 60.

phischen Ideen an einem recht augenfälligen Beispiel zu illustriren. Erwägt man nämlich, wie tief und nachhaltig die sozialphilosophische Wirkung gewesen ist, welche die Schriften Machiavelli's, von Thomas Morus angefangen bis hinauf zu Friedrich dem Grossen und Johann Gottlieb Fichte, ausgeübt haben, so ist der Hinweis von doppeltem Belang, dass jene naturalistische Politik und Sozialphilosophie, welche Machiavelli inaugurirt, nur einen neuen Schössling darstellt, den die Renaissance auf den alten knorrigen Baumstumpf der antiken Sozialphilosopie aufgepfropft hat. Und so zieht sich denn offenbar eine regelrechte Entwickelungslinie der sozialphilosophischen Ideen von dem ersten, keimartigen Auftauchen der sozialen Frage bei den Griechen bis hinein in das Herz unserer gegenwärtigen Kultur.

Jenen Individualismus, den Aristoteles einst als unverlierbares geistiges Besitzthum der Sozialphilosophie einverleibt hat, bringt Machiavelli, im klassischen Zeitalter der grossen Individuen lebend, zum typischen Ausdruck. Die kraftvolle Persönlichkeit, welche alle leiblichen und intellektuellen Vorzüge in begnadeter Vereinigung in sich verkörpert, ist ihm Alles, während die Masse nur das biegsame, geschmeidige Wachs darstellt, das in der Hand des schöpferischen sozialen Genius jeweilen die Formen annimmt, wie es dem grossen Individuum beliebt. Der geborene Gesetzgeber macht aus dem Menschen, was zu machen er für gut findet. „Die Menschen thun nie etwas Gutes ausser durch Zwang; der Hunger und die Armuth machen sie betriebsam, und die Gesetze machen sie gut“ [68]).

Die antike Werthschätzung des Staates als des vornehmsten Lebenselementes der Individuen, die eben nur in einem Staat ihre höchsten Zwecke zu verwirklichen vermögen, kehrt natürlich auch bei Machiavelli wieder. Der Staat verfolgt freilich nur das Ziel, das leibliche und geistige Wohl aller Bürger zu gewährleisten; aber behufs Erreichung dieses Zieles muss er Institutionen schaffen und begünstigen, welche das einzelne, von Natur aus rebellische Individuum zu zähmen und niederzuhalten die Eignung besitzen.

---

[68]) Disc. I, 3; Gaspary II, 356.

Aus diesem Grunde, aber auch nur aus diesem, bricht er für die Religionen als staatliche Institutionen eine Lanze — nicht ihrer Wahrheit, sondern nur ihrer Nützlichkeit wegen. Selbst den Aberglauben und das kirchliche Ceremoniell nimmt er in Schutz, wenn und insofern sie die Bändigung des von Hause aus störrischen und widerhaarigen Individuums fördern. Denn „die Menschen sind von Natur schlecht, die Gesetze machen sie gut“ [69]).

Dieser rückhaltlose, jede scheinheilige Maske stolz verschmähende soziale Utilitarismus weiss sich natürlich wie von allen religiösen, so auch von allen moralischen Vorurtheilen und Skrupeln frei. Das schliesst indess nicht aus, dass sein „Fürst“ auch sittliche Eigenschaften, besonders ein gewisses Gerechtigkeitsgefühl, besitzen oder doch wenigstens zur Schau tragen soll, aber diese sittigenden Eigenschaften soll er nicht um ihres Selbstzweckes willen, sondern nur ihrer politischen Nützlichkeit halber entfalten [70]). Sein Fürst bricht sein Wort, so oft die Staatsraison es fordert. „Die Frage ist nicht, was gut ist oder schlecht, sondern, was nützlich oder schädlich. Die Gesetze der Moral sind dem Staate nicht etwa gleichgültig, da sie ja das Bewusstsein der Menschen beherrschen, und er wird sich ihnen fügen, solange er vermag; aber im Momente der Gefahr müssen alle Bedenken verschwinden“ [71]). Die kaltherzige, alle sittlichen Naturen anfröstelnde politische Lehre, nach welcher der Zweck die Mittel heilige, ist niemals — auch von Loyola nicht — mit so schneidender Schärfe und so herber Consequenz ausgesprochen worden, wie von Machiavelli. Es soll das in diesem Zusammenhang natürlich kein Tadel, sondern nur die Constatirung der Thatsache sein, dass jene naturalistische Richtung der heutigen Soziologie, welche, alle moralischen Kategorien aus der Soziologie mit souveräner Verachtung verdrängend, Tugend und Laster mit Taine als ebenso natürliche, mechanische Produkte sozialen Zusammenlebens ausgiebt, wie etwa Vitriol und Zucker natürliche, chemische Produkte darstellen, auf Machiavelli als ihren sozialphilosophischen Urtypus zurückweisen könnte.

[69]) Disc. I, 56; Asino d'oro Cap. 5. Gaspary a. a. O. II, 357.

[70]) Princ. Capp. 15 u. 18; disc. I, 9; II, 13.

[71]) Disc. III, 41. Uebersetzung Gaspary's II, 358.

Auch die heutigen Naturalisten in der Soziologie vermögen dieses Modell des philosophischen Naturalismus an Härte und Kälte der soziologischen Schlussfolgerungen nicht zu übertrumpfen [72]).

Im Uebrigen ist Machiavelli Vertreter eines strengen — nebenbei bemerkt auf bestimmte Individuen abstellenden — Absolutismus nur für die Entstehung, nicht aber für die Erhaltung von Staat und Gesellschaft. Absolutismus ist nur ein vorübergehendes Heilmittel gegen politische Anarchie; hingegen ist ihm die republikanische Staatsverfassung der adäquate Ausdruck für die vorgeschrittenere, in geordneten Beziehungen lebende menschliche Gesellschaft. Trotz seiner Schweifwedelei vor Cesare Borgia und Johann von Medici findet er recht saftige Kraftausdrücke gegen die Drohnen der Gesellschaft — die Aristokratie. Er schilt sie die Pest der Republiken und Länder, weil sie nur verzehren und nichts produziren [73]). Ein ganzes Kapitel widmet er dem Nachweis, dass „ein Volk weiser und beständiger sei, als ein Fürst“ [74]). Im nächstfolgenden Kapitel setzt er auseinander, dass Bündnisse mit Republiken dauernder und zuverlässiger seien, als solche mit Fürsten. Mag also der Fürst immerhin dem Volke überlegen sein in der Schaffung von Gesetzen und Insitutionen, so ist ihm dafür das Volk überlegen in deren Conservirung: „die Menge ist weiser und beständiger als ein Fürst; ein Volk, welches nach den Gesetzen lebt, ist besser als ein Fürst in gleicher Stellung, und ohne Gesetze weniger schlecht; man hört oft das Gegentheil sagen; das komme daher, dass man vom Volke frei reden dürfe, vom Fürsten nicht. Das Sprichwort Vox populi, vox Dei scheint ihm nicht unberechtigt, da die allgemeine Meinung oft von dem richtigen Instinkte geleitet ist, und, wo Verblendung herrscht, sei das Volk weit leichter zu bekehren als der Fürst“ [75]).

---

[72]) Man lese nur das berühmte 18. Kapitel des Principe. Uebrigens hat ja auch Spinoza die Affekte behandelt, als ob er es mit „Körpern, Linien und Flächen“ zu thun hätte. Spinoza gebraucht im Sinne seines Jahrhunderts ein mathematisches Beispiel, wo Taine im Sinne unseres Jahrh. ein chemisches vorzieht.

[73]) Princip. I, p. 295.

[74]) Disc. I Cap. 58; dazu Disc. I, 9; Arte della guerra I, p. 12.

[75]) Disc. I, 30; II, 2; III, 9; Gaspary a. a. O. II, 359.

In eine kritische Würdigung der Sozialphilosophie Machiavelli's einzutreten, kann uns an dieser Stelle umso weniger beifallen, als dieses fragwürdige Geschäft bereits von einer nach Hunderten zählenden Schriftstellerschaar in Angriff genommen worden ist[76]), ohne dass es bisher gelungen wäre, das Wahre und Bleibende in den Gedanken Machiavelli's aus der erdrückenden Fülle der widerwärtigen Spreu geschickt und glücklich herauszuhülsen. Auf einzelne leitende Gesichtspunkte dieser naturalistischen Sozialphilosophie werden wir noch im letzten, systematischen Abschnitt unseres Werkes zurückkommen. Hier sei nur noch einem Worte Robert v. Mohl's, eines ausgesprochenen Widersachers Machiavelli's, zugestimmt, welches uns geeignet scheint, das schwankende Bild des Sozialphilosophen Machiavelli gerade in seinem charakteristischsten Zuge festzuhalten: „Seit Aristoteles war er wieder der Erste, welcher die inneren allgemeinen Gründe der von der Geschichte erzählten oder von ihm selbst erlebten und beobachteten Thatsachen aufzusuchen sich bemühte und aus den einzelnen Erscheinungen auf die Ursachen schloss“ [77]).

Neben der markigen Kraftgestalt Machiavelli's nimmt sich sein erbitterter sozialphilosophischer Widerpart, Jean Bodin (1530—1596), etwas dürftig aus. Dass Bodin's Werk „über den Staat[78]) sich direkt gegen den Principe Machiavelli's richtet, darüber lässt uns die Vorrede Bodin's nicht im Unklaren. Schon durch den Titel „vom gemeinen Wesen“ wollte er dem Titel Machiavelli's „der Fürst“ ein Paroli bieten. Die Vorrede von Bodin's „de la République“ ist im Uebrigen mit den saftigsten Invectiven gegen den Verfasser des „Principe“ so sehr gespickt, dass kaum ein Zweifel darüber auftauchen kann, gegen wen die Spitze dieses Werkes gerichtet ist. Freilich hatte Bodin in seinem eigenen Heimathlande unverhältnissmässig mehr litterarische Vorbilder besessen, an die er sich hätte

---

[76]) Eine Zusammenstellung der mächtig angewachsenen Litteratur für und gegen Machiavelli (bis 1858) bietet Rob. v. Mohl a. a. O. III, 542—588.

[77]) a. a. O. III, 539.

[78]) De la République 1576, in franz. Sprache erschienen, sodann 1584 vom Verfasser selbst in lat. Uebersetz. unter dem Titel: De Republica VI. herausgegeben.

anlehnen und gegen die er die Pfeile seines Spottes hätte richten können. Henri Baudrillart macht nämlich in seinem schönen Buche über Bodin[79]) mit Recht darauf aufmerksam, wie sehr die politischen Ideen im 16. Jahrhundert bereits im Schwange waren und litterarisch öffentlich verhandelt wurden. Baudrillart erinnert ausser an Machiavelli noch an folgende politische Schriftsteller, die im 16. Jahrhundert sich hervorgethan haben: Morus, Luther, Calvin, Buchanan, Hôpital, Hotman, Hubert-Languet, de la Boetie, Pasquier, de Thou, Montaigne. Obgleich nun Bodin von einzelnen dieser Vorläufer gelernt hat, ohne sich ihnen sklavisch zu verschreiben, tritt seine polemische Beziehung zu Vorgängern an keiner Stelle seines Buches so scharf und unverhüllt zu Tage, wie in der gegen Machiavelli gerichteten Vorrede.

Freilich ist Bodin schon als typischer Repräsentant des streng monarchischen Souveränetätsbegriffs[80]), sozialphilosophisch gesehen, der wissenschaftliche Gegenfüssler Machiavelli's. Während nämlich Machiavelli republikanischen Tendenzen huldigt und von der ursprünglichen Schlechtigkeit der Menschen ausgeht, welche durch den Staat und seine Gesetze gemildert und gesittigt werden solle, nimmt Bodin die ursprünglich gutartige Natur des Menschen zum Ausgangspunkte und giebt dem Klima und der Bodenbeschaffenheit die Hauptschuld an der Verschiedenartigkeit der Völkersitten[81]). Eröffnet demnach Machiavelli den Reigen derjenigen naturalistischen Sozialphilosophen, als deren härtesten, aber auch klarsten und präzisesten Typus man Hobbes ansehen kann, so ist Bodin, ungeachtet seiner Vertheidigung des monarchischen Absolutismus[82]), der Vater jener liberalisirenden Sozialphilosophie, wie sie sich am

---

[79]) Jean Bodin et son temps. Par. 1853, p. 1—110.

[80]) Vgl. E. Hancke, Bodin. Eine Studie über den Begriff der Souverainetät (Gierke's Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, Heft 47), Breslau 1894, S. 8 ff.

[81]) Vgl. Buch V, das Kapitel 1: Du reiglement qu'il faut tenir pour accomoder la forme de la République à la diversité des hommes et le moyen de cognoistre le naturel des peuples.

[82]) Bodin, Rep. I, Cap. 9 II, 4; VI, 4;; Hancke a. a. O. S. 10. Wie nahe Bodin daran war, trotz seiner absolutistischen Lehre, „Vater des modernen Konstitutionalismus" zu werden, s. Hancke, S. 44.

reinsten bei Montesquieu und Locke abgeklärt hat. Es braucht wohl kaum besonders hervorgehoben zu werden, dass Bodin's République sich nicht bloss in ihrem Titel an Cicero und Platon anlehnt. Der Geist der Antike durchweht das ganze Buch. Der väterlichen Gewalt will Bodin gleich den Alten die weitestgehenden Rechte, sogar über Leben und Tod, einräumen. Und doch blitzen mitten im Gewölk antiker Theoreme urplötzlich ganz moderne sozialphilosophische Gedanken hervor. So lautet z. B. sein Lieblingssatz: „dass von der Form der Verfassung sich garnicht gradezu auf den Geist der Verwaltung zurückschliessen lasse: und dass selbst in einem monarchischen Staat dieser sehr republikanisch, sowie in einer Republik sehr despotisch sein könne"[83]). Gegen Machiavelli sucht er mit Platon die Gerechtigkeit als Selbstzweck des Staates zu retten, ebenso wie er der Religion eine unverhältnissmässig bedeutsamere Stelle im Haushalte des Staates anweist, als dies seitens Machiavelli's geschah.

Kein Staat könne ohne Religion bestehen; er dürfe daher den Atheismus ebensowenig in seiner Mitte dulden, wie etwa Zauberei[84]). So wenig der Staat die Gottlosigkeit dulden darf, so weitherzig soll er sich gegenüber den mannigfaltigen Formen der Gottesverehrung erweisen. Durch sein berühmtes „Heptaplomeres"[85]), welches Lessing zu überschwänglichen Lobeserhebungen veranlasst hat, ist er einer der glücklichsten Interpreten der religiösen Toleranz geworden. Die von ihm wieder aufgenommene vergleichende Methode der Religionsbetrachtung stempelt ihn zu einem der bedeutsamsten Vorläufer der erst in unserem Jahrhundert voll erblühten vergleichenden Religionsgeschichte. Zu den glücklichen Silberblicken Bodin's, wie sie eben nur grossen Naturen eigen zu sein pflegen, rechnen wir auch seine, das Ergebniss der Comte'schen Soziologie vorwegnehmende geschichtsphilosophische Einsicht, dass sich in der Ge-

[83]) Heeren in seiner Abhandlung „Ueber die Entstehung, die Ausbildung und den praktischen Einfluss der politischen Theorien in dem neueren Europa" (Kleine historische Schriften II S. 160—64).

[84]) Vgl. Bodins Démonomanie des sorciers, Paris 1578.

[85]) Johannis Bodini Colloquium Heptaplomeres, herausgegeb. von Ludovicus Noack 1857; vgl. auch G. E. Guhrauer. Das Heptaplomeres des Jean Bodin, Berlin 1841.

schichte nicht bloss ein stetiger Fortschritt, sondern auch eine bestimmte Gesetzmässigkeit offenbart [86]). Fügen wir endlich noch hinzu, dass seine nachdrückliche Betonung der Einwirkungen des Klimas und der Bodenbeschaffenheit auf den Volkscharakter die ersten Lineamente einer politischen Geographie enthält, wie sie nach ihm der Italiener Vico, und in unserem Jahrhundert unter gleicher Hervorhebung der klimatischen und terrestrischen Einflüsse besonders Buckle ausgebaut hat, und dass seine Wiederanknüpfung an das von den Stoikern verkündete „Naturrecht" [87]) auf die nunmehr sich entfaltende, die folgenden Jahrhunderte rechtsphilosophisch förmlich beherrschende Lehre vom „Naturrecht" vorbereitet, so wird man sich der Einsicht nicht verschliessen können, dass in der Renaissance eine Fülle sozialphilosophischer Keime in den Boden gesenkt wurden, die in späteren Jahrhunderten aufgesprosst und erst in unserer Gegenwart voll emporgeblüht sind. Ja, man kann sich schon bei dieser skizzenhaften historischen Aufrollung der sozialphilosophischen Gedankengänge der Vorzeit des Eindruckes nicht erwehren, als ob im Schosse der Geschichte noch eine erkleckliche Anzahl von sozialphilosophischen Samenkeimen da und dort verborgen seien und nur der wissenschaftlichen Befruchtung harrten, um hervorzuspriessen, neue Früchte herauszutreiben und dem Sonnenlicht klarer soziologischer Erkenntniss entgegenzureifen.

---

[86]) Robert Flint, the philosophy of history in Europe I, 73. Bodin recognised, not only progress in history, but also law.

[87]) Ueber Bodin's Zurückgreifen auf den Stoicismus, insbesondere auf das stoische „Naturrecht", vgl. Espinas, Histoire des doctrines économiques, Paris, 1896, p. 121—127.

IX.

Krantor und Ps.-Archytas.

Von

Karl Praechter in Bern.

Im Philol. Bd. 50 (1891) S. 50 Anm. 2 a. E.[1]) habe ich bereits auf den Ausdruck μετριοπαθία (wofür mit Hense μετριοπάθεια zu schreiben ist) in dem Ps.-Archytas-Fragment Stob. flor. 1,106 (1,71 Mein.) hingewiesen. Unabhängig davon bemerkt Hense in seiner Florilegiumausgabe I S. 57 zu dem Worte: Academicum igitur se prodit qui Archytae haec supposuit. Der Kreis, innerhalb dessen in letzter Instanz der Urheber des dort entwickelten Gedankens zu suchen ist, lässt sich aber noch enger ziehen. Man vergleiche:

Ps.-Archytas.	Plutarch cons. ad Apoll. 3.	Cic. Tusc. disp. III 6, 12.
Μὴ ὦν ἄνοσον καὶ ἀνάλγητον τολμώντων τὸν ἀγαθὸν εἰπέν, μηδὲ ἄλυπον θρασυνέσθωσαν λέγεν· ὡς γὰρ σώματι ἀλγεινά τινα ἀπολείπομες (Hense	Τὸ μὲν οὖν ἀλγεῖν καὶ δάκνεσθαι τελευτήσαντος υἱοῦ φυσικὴν ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς λύπης καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. οὐ γὰρ ἔγωγε συμφέρομαι τοῖς τὴν	Minime, inquit (sc. Crantor), adsentior

[1]) Wo ich aber korrekter Weise hätte sagen sollen, der Ausdruck μετριοπάθεια gehöre der akademischen und skeptischen (vgl. Sext. Emp. an den im Bekker'schen Index unter μετριοπάθεια [μετριοπαθεῖν und μετριοπαθῶς] verzeichneten Stellen) Theorie an.

p. LXIX), οὕτω καὶ *ψυχᾷ* ἐπώδυνα. ἀλλὰ ταὶ μὲν ἀφρόνων *λῦπαι* ἀλόγιστοι πέλοντι· ταὶ δὲ φρονίμων ἐς ὅσον κα λόγος ἐπιτρέποι ὁρίδδων τὰ πράγματα. ἀλλὰ μὰν καὶ τὸ καύχαμα αὐτῶν τᾶς *ἀπαθείας* ἐκλύει τᾶς ἀρετᾶς τὸ γενναῖον, αἴκα ἀδιαφόροις καὶ μὴ κακοῖς θανάτῳ τε καὶ ἀλγηδόνι καὶ πενίᾳ ἀντιβεβάκῃ. εὐκαταγώνιστα γὰρ τὰ μὴ κακά. ἀσκητέον ὦν ποττὰν *μετριοπάθειαν* ἴμεν, ὡς τό τε ἀνάλγητον ἐς ἴσον τῷ ἐμπαθεῖ φεύγωμες μηδὲ *μέζον φύσιος* τᾶς ἁμετέρας φθεγγώμεθα.

ἄγριον ὑμνοῦσι καὶ σκληρὰν *ἀπάθειαν* ἔξω καὶ τοῦ δυνατοῦ καὶ τοῦ συμφέροντος οὖσαν. ἀφαιρήσεται γὰρ ἡμῶν αὕτη τὴν ἐκ τοῦ φιλεῖσθαι καὶ φιλεῖν εὔνοιαν, ἣν παντὸς μᾶλλον διασώζειν ἀναγκαῖον. τὸ δὲ πέρα τοῦ μέτρου παρεκφέρεσθαι καὶ συναύξειν τὰ πένθη παρὰ φύσιν εἶναί φημι καὶ ὑπὸ τῆς ἐν ἡμῖν φαύλης γίνεσθαι δόξης. διὸ καὶ τοῦτο μὲν ἐατέον ὡς βλαβερὸν καὶ φαῦλον καὶ σπουδαίοις ἀνδράσιν ἥκιστα πρέπον, τὴν δὲ *μετριοπάθειαν* οὐκ ἀποδοκιμαστέον. μὴ γὰρ νοσοῖμεν, φησὶν ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Κράντωρ, νοσήσασι δὲ παρείη τις αἴσθησις, εἴτ' οὖν τέμνοιτό τι τῶν ἡμετέρων, εἴτ' ἀποσπῷτο. τὸ γὰρ ἀνώδυνον τοῦτο οὐκ ἄνευ μεγάλων ἐγγίνεται μισθῶν τῷ ἀνθρώπῳ· τεθηριῶσθαι γὰρ εἰκὸς ἐκεῖ μὲν *σῶμα* τοιοῦτον ἐνταῦθα δὲ *ψυχήν*.

iis, qui istam nescio quam indolentiam magno opere laudant, quae nec potest ulla esse nec debet.

ne aegrotus sim; si sim, qui fuerat sensus adsit, sive secetur quid sive avellatur a corpore. nam istuc nihil dolere non sine magna mercede contingit, immanitatis in animo, stuporis in corpore.

Beachtenswert ist die Uebereinstimmung in dem Terminus μετριοπάθεια, in der Abweisung der kynisch-stoischen Apathie, in der Parallelisirung körperlicher und seelischer Empfindung und in der Anschauung, dass ein (mässiges) Empfinden in unserer Natur begründet sei; zu bemerken ist endlich, dass von den psychischen Affekten bei Ps.-Archytas wie bei Plutarch nur die λύπη besprochen wird, was sich aus dem Gegenstande von Krantors Schrift περὶ πένθους erklärt, sowie dass der Gedanke von der Einschränkung der λύπη durch den λόγος vielleicht auch krantorisch ist[2]).

Sind wir somit berechtigt, auch diese ps.-archyteische Darstellung ihrem Hauptgedanken nach in letzter Linie auf Krantor zurückzuführen, so erhalten wir damit auf der andern Seite eine Bestätigung des neuerdings von Wendland[3]) aus Philo de Abr. 44 p. 37 M. erbrachten Beweises, dass Plutarchs ganzes drittes Kapitel auf Krantor zurückgeht und so auch, wie schon Zeller vermutete, der Ausdruck μετριοπάθεια von ihm gebraucht wurde.

Dass der Fälscher der Schrift περὶ παιδεύσεως ἠθικῆς, der unser Excerpt entnommen ist, nicht selbst Krantor vor Augen hatte, unterliegt keinem Zweifel. A. a. O. S. 49ff. habe ich dargethan, dass die ethischen Pythagoreerfragmente bei Stobaios eine peripatetische Grundfarbe zeigen, auf welche aber akademische und stoische Schattierungen aufgetragen sind, und dass sich insbesondere eine auffallende Uebereinstimmung zwischen mehreren dieser Stücke und dem Abriss der peripatetischen Ethik aus Areios Didymos bei Stob. ecl. II 6, 7 ergiebt. Dem Gedanken, dass die μετριοπάθεια das richtige Verhalten gegenüber den Affekten sei, ist schon am Schlusse unseres Fragments eine Form gegeben, die entfernt an die aristotelische Lehre von der Tugend als der Mitte zwischen zwei Extremen erinnert (ὡς τό τε ἀνάλγητον ἐς ἴσον τῷ ἐμπαθεῖ φεύγωμες). Vollends in peripatetischem Zusammenhange erscheint der Gedanke in dem Metoposfragment bei Stob. flor. 1, 116 (1, 69 Mein.) S. 75, 6 f. H. Nachdem die Lehre von den

---

[2]) Paul Wendland und Otto Kern, Beiträge zur Gesch. der griech.Philos. u. Religion S. 56.

[3]) A. a. O. S. 56ff.

Tugenden als μεσότητες zwischen ὑπερβολαί und ἐλλείψεις ausgeführt ist, heisst es hier: δεῖ δ' ἕξιν τῶ δέοντος ὑπάρχοισαν τὰν ἀρετὰν καὶ μεσότατα τῶν παθέων μήτ' ἀπαθέα μήτ' ἐμπαθέα (dieses Wort auch in dem Archytasfragment) ἦμεν. Hält man damit zusammen, dass Laert. Diog. 5, 31 geradezu die Forderung der Metriopathie Aristoteles zugeschrieben wird (ἔφη δὲ τὸν σοφὸν μὴ εἶναι μὲν ἀπαθῆ, μετριοπαθῆ δέ), so wird es wahrscheinlich, dass auch Ps.-Archytas an unserer Stelle aus einer späteren peripatetischen Lehrdarstellung schöpfte[4]). Dass in einer solchen Krantor benutzt wurde, kann nicht Wunder nehmen. Gegenüber dem stoischen Dogma von der Apathie des Weisen musste die peripatetische Schule Aristoteles' Forderung einer blossen Mässigung der Affekte stärker betonen und tiefer begründen. Schon Theophrast[5]) ging in dieser Richtung vor und Cic. Tusc. disp. III 10, 22, IV 17, 38ff. erscheinen die Peripatetiker allgemein als die Hauptgegner der Stoa in diesem Punkte der Lehre von den Affekten; an der letztgenannten Stelle (von § 43 an) erhalten wir zugleich eine Anschauung von dem Rüstzeug, dessen sie sich in diesem Kampfe bedienten. Dass dabei auch Waffen und Parole („μετριοπάθεια") der die gleiche Position verfechtenden Akademie entlehnt wurden, entspricht dem Brauche der Schulen. Dem Peripatos selbst gehört wohl das Argument, das bei Ps.-Archytas mit den krantorischen Gedanken verbunden ist: ἀλλὰ μὰν καὶ τὸ καύχαμα αὐτῶν τᾶς ἀπαθείας ἐκλύει τᾶς ἀρετᾶς τὸ γενναῖον κτλ. Wir werden damit mitten in den Kampf gegen die Stoa hineingeführt, wie denn überhaupt der polemische Ton in unserem Fragment weit schärfer und gereizter ist als bei Krantor. Bedenkt man, wie in den Worten αἴκα ἀδιαφόροις[6]) καὶ μὴ κακοῖς θανάτῳ τε καὶ ἀλγηδόνι καὶ πενίᾳ ἀντιβεβάκῃ die Beziehung auf die stoische Güterlehre mit Händen zu greifen ist, so fällt, wenn anders wir unsere

---

[4]) Beiläufig mache ich hier noch auf Jambl. de Pythag. vit. 27 p. 278 Kiessl. aufmerksam: ἀσκῆσαι δέ φασιν αὐτὸν καὶ τὰς μετριοπαθείας καὶ τὰς μεσότητας.

[5]) Vgl. Zeller II 2 S. 862.

[6]) So ist ohne Zweifel mit Wachsmuth und Hense zu schreiben. Das hsl. ἐν διαφόροις und Canters ἐν ἀδιαφόροις lassen nur sehr gezwungene Erklärungen zu.

ps.-pythagoreischen Fragmente mit der bekannten Notiz des Aristotelesscholiasten in Verbindung bringen dürfen, ein interessantes Schlaglicht auf die Unverfrorenheit, mit welcher man dem bibliophilen Dilettantismus des Königs Juba Erzeugnisse einer anderen und späteren Sphäre als pythagoreisch aufzutischen für gut fand.

X.

Die Polemik des Simplicius gegen Alexander und Andere in dem Commentar des ersteren zu der Aristotelischen Schrift de coelo.

Dargestellt von

Prof. **Zahlfleisch** in Graz.

2,25 ff. spricht Alex. davon, dass die Ar.'sche Schrift die physikalischen Verhältnisse der Himmelskugel zu zeigen beabsichtige, während Simpl. dagegen 3,12 ff. in Platonischem Sinne einwendet, dass es sich dem Ar. nur darum handelte, die letzte Ursache in der Leitung der Welt anzugeben. Es ist selbstverständlich ein Wortstreit, weil man weiss, dass Ar. auch zugleich Platoniker ist. Vgl. Simpl. 5, 13—34, eine Stelle, welche gleichfalls auf Platons Annahme fusst, so dass man auch hier wieder den Simpl. im Gegensatze zu Alex., den Platoniker gegenüber dem Peripatetiker sieht.

7 fg. Alex. behauptet, dass nur die räumlichen Verhältnisse von Ar. gemeint sind, wenn dieser über die μεγέθη 268 a 2 spricht. Doch sind es auch, sagt S., die zeitlichen Zustände, welche unter die Grössenbestimmungen fallen. Es ist allerdings eine Ausdrucksweise des Ar., die man ungenau nennen kann, aber er wollte ja nur den Uebergang auf die mathematischen Linien des Himmels machen, also dass zwar Ort und Zeit nicht von einander getrennt werden dürfen, dagegen hier speciell nur das erstere in Betracht kommen kann.

13, 15—21. Es ist allerdings eine grosse Frage, mit welchem Rechte Ar. behaupten konnte (268 b 24—269 a 7), dass die (einfache) Bewegung die Voraussetzung des (einfachen) Körpers sei. Und dieser Frage rückt Alex. bei Simpl. a. O. näher, wenn er sagt, dass Ar. die Bewegung und ihre Grundlage, die Grösse, als materiell genommen habe. Und daran that Alex. sehr recht, weil sonst kein Uebergang von der formellen Basis zum Körper gegeben wäre. Doch wendet Simpl. ein, dass Bewegung und Körper nicht im Sinne Alex.'s nur einseitigen Uebergang voraussetzen, sondern dass man ebensogut von der formalen Grösse zur Materie, wie von dieser zu jener fortschreiten könne. Die Sachlage ist offenbar in der Aristotelischen Anschauung vom Mathematischen begründet, welches nach dem Stagiriten ja auch als etwas Materielles gilt, wie sich aus Methaph. E und K (vergl. M cap. 3) ergibt.

17, 9—18 nimmt Alex. das μικτάς πως (268 b 30) von den Körpern, aber nicht von den Bewegungen, während Simpl. dagegen einwendet, dass auch die Linien der Bewegungen „gemischt" seien. Denn bei Anspannung und Biegung sei allerdings die frühere Bewegungslinie nicht mehr vorhanden, wohl aber bei den Bewegungen, die unter dem Namen λοξὴ κίνησις bekannt sind. Da Ar. Bewegung und Körper promiscue gebraucht, so wird man schwerlich eine derartige Subtilität ernst nehmen dürfen.

18, 9—19. Nach Alex. hätte 269 a 2 εἴπερ die objektive Bedeutung = ἐπειδή. Dagegen wäre in dem περ nach Simpl. die hypothetische Bedeutung gelegen. Die Annahme Alex.'s ist aber deshalb richtig, weil Simpl. übersehen hat, dass Ar. mit dem 268 b 26 angewendeten ἐπεὶ bereits die a. u. St. gemachte Voraussetzung als objectiv vorweggenommen hat, wenn auch der Gedanke von Ar. hypothetisch ausgedrückt ist.

21, 1—25 wendet sich Simpl. gegen die Annahme, dass Ar. mit 269 a 7 τὴν ἄλλου καὶ ἑτέρου die gewöhnliche Voraussetzung von naturwidrig und naturgemäss verbunden habe. Denn man müsse denken: wenn das Feuer der Gestirne im Kreise sich bewegt, dann gebe es entweder für Ein Element 2 Gegensätze in der Bewegung, die Kreisbewegung und die nach unten, welche beide naturgemäss wären, oder wenn man dieselben als naturwidrig an-

nehme, so käme man mit dem Satze in Conflict, dass nur 2 Seiten in einem Gegensatze existieren, da nämlich die Kreisbewegung und die nach unten der nach oben gegenüber und zwar naturwidrig gegenüber stünden. Daher habe Ar. βίᾳ und nicht παρὰ φύσιν gesagt, weil er auf diese Weise der Schwierigkeit entging. Vgl. Simpl. 19, 18.

21, 33ff. Der Einwand des Xenarchos, dass die geradlinige Bewegung nichts Vollkommenes, sondern erst im Werden Begriffenes darstellt, und dass man daher z. B. das Feuer erst dann als vollkommenes und einfaches Element betrachten dürfe, wenn es bereits an der ihm gebührenden Stelle oben angelangt ist, und dass Ar. deshalb nur dem himmlischen Feuer die Vollkommenheit beigemessen habe, wird von Simpl. 22, 18—23, 10 in der Weise zurückgewiesen, dass die feurige Materie eben wegen ihres Indiehöhestrebens, wofür es kein Ende gebe, mit dem Merkmal der Ewigkeit ausgestattet sei. Es ist zwar auch das Bestreben des Simpl. sichtbar, die Platonische Relationslehre, welche Ar. in der Metaphysik (Λ MN) so energisch bekämpft, wieder einzuführen. Aber die Herbeiziehung Alex.'s mit seiner Darlegung der quinta essentia gibt uns Anlass, den Simpl. auf parteiischem Standpunkte zu finden.

23, 11ff. Xenarchos sagt, wie Simpl. bemerkt, dass die zusammengesetzten Körper vielleicht eine unendlich grosse Zahl von Bewegungen haben, also dass es auch möglich wäre, zu sagen, dass zwar die einfachen Körper eine einfache Bewegung, die zusammengesetzten eine zusammengesetzte hätten, aber nicht umgekehrt, eine einfache Bewegung auch einen einfachen Körper etc. voraussetze. Denn die zusammengesetzte Bewegung setzt keinen zusammengesetzten Körper voraus, weil in der ersteren nur scheinbar eine grössere Mannigfaltigkeit besteht, jene nämlich, welche uns zeigte, dass wir schliesslich auf eine begrenzte Anzahl von Bewegungsarten gelangen (die Ellipsen, Kreise, Cykloiden etc. sind eben nur die begrenztanzahligen Elemente, aus welchen die gegebenen zusammengesetzten Bewegungen bestehen).

23, 22—31. Und auch Alex., bemerkt Simpl., sagt ähnlich, wenn eine Bewegung einfach ist, so sei sie auch Eine, aber nicht umgekehrt, so dass die Eine Bewegung auch zusammengesetzt sein

kann, infolgedessen nicht darauf geschlossen werden darf, dass der Körper für die Eine Bewegung nur ein einheitlicher sei. Doch müsse bemerkt werden, dass die Körper eine einheitliche Bedeutung dadurch bekommen, dass Ein Element vor den anderen überwiegt. Und das ist auch die Bedeutung des μία ἑκάστου κίνησις bei Ar. 269 a 8.

23, 31—24, 14. Nach Xenarchos' Annahme hätte jedes Element nur eine relative Bedeutung, welche darin besteht, dass z. B. Luft aus Wasser nach oben, aber auch nach unten aus Feuer entsteht, also dass man nicht in der Lage sei, auf Grund der einheitlichen Bewegung jedes Elementes die Kreisbewegung abzuleiten. Aber, sagt Simpl., dies Mehr oder Weniger, welches ja doch allein in jener Unterscheidung enthalten liegt, da man der Luft ihre eigentliche Entstehung doch nur aus dem Wasser zutheilt und nicht aus dem Feuer, ist nicht geeignet, eine Veränderung der Idee zu bewirken, sondern deshalb hat z. B. Luft doch immer die erw. Bedeutung, ohne auf Grund der anderen Bewegung dazu zu kommen, diese Bewegung auf die Luft zu übertragen. — Und indem sich Simpl. auf Alex. beruft (24, 20 f.), bemerkt er

24, 14—21, dass die Thatsache der Doppelentstehung der Elemente es bewirkt, dass man bald von einfachen, bald von zusammengetzten physikalischen Bestandtheilen spricht.

24, 21—25, 10. Es sagt Xenarchos, bemerkt Simpl., dass die Kreisbewegung nicht gleichmässig sei, sondern dass dieselbe von der Peripherie zum Mittelpunkt hin immer langsamer werde. Es sei daher nicht möglich von einer einfachen Kreisbewegung zu sprechen. Dagegen gibt Simpl. zu bedenken, dass man die von Xenarchos gemachte Voraussetzung nicht annehmen könne; denn Ar. spreche nicht von der ganzen Kreisfläche, sondern von je einer Kreislinie.

25, 10—21. Xenarchos bemerkt ferner, dass die Benützung der Linien und überhaupt der mathematischen Elemente zu dem Zweck, einen physikalischen Beweis zu führen, deshalb verfehlt sei, weil von der Mathematik kein Uebergang zur Physik sei. Dagegen hebt Simpl. hervor, dass man das Mathematische von dem Physikalischen abgeleitet habe, wenngleich das rein

Mathematische, das aber bei Ar. hier nicht angewendet werde, von dem Physikalischen verschieden sein muss.

33 fin. fg. Dass die einzelnen Elemente naturwidrig sich im Kreise bewegen, während die Kreisbewegung naturgemäss sein sollte, scheint dem Alex. etwas Unmögliches. Aber Simpl. entgegnet, dass hier wegen des Zusammenhangs des himmlischen mit dem irdischen Feuer von keiner Nothwendigkeit gesprochen werden könne.

34 fg. Die Annahme des Ar., dass die Bewegung des Himmels weder mit einer der sonstigen Bewegungen in naturgemässer, noch in naturwidriger Weise identisch ist, veranlasst den Alex., sagt Simpl., zu meinen, dass die Himmelsbewegung naturgemäss sei, obwohl Alex. nur beweise, dass sie nicht naturwidrig wäre. Denn wenn, sagte Alex., dem Feuer etwas entgegengesetzt erscheint, was naturwidrig ist, die Kreisbewegung aber nicht der geraden des Feuers entgegengesetzt werden kann, so ist die Kreisbewegung nicht naturwidrig. Doch hätte, bemerkt Simpl., Alex. eher behaupten können, dass die Kreisbewegung übernatürlich sei, selbstverständlich in Rücksicht auf den bereits oben erwähnten Gedanken, dass das Feuer eine doppelte Geltung besitzt, die des Ewigen und die des Vergänglichen.

35—37 behandelt Simpl. die Annahme des Alex., welcher voraussetzte, dass die Elemente der sublunarischen Welt mit jenem des Himmels identisch seien. Er nennt diese Ansicht eine gottlose (35, 34) und widerlegt sie durch den Hinweis auf die Verschiedenheiten, welche zwischen dem himmlischen und irdischen Feuer stattfinden, insbesondere, wenn man auf die Unregelmässigkeiten in den Bewegungen der Gestirne Rücksicht nehme. Die Platonisierende Manier des Simpl. hat hier insofern einen Triumph davongetragen, als sie die Gottheit nicht ausserhalb, wie Ar. und Alex., sondern innerhalb der Elemente voraussetzt.

42—49 werden verschiedene Einwände der Gegner des Simpl. (Alexander, Xenarchos) zurückgewiesen, welche grösstentheils darauf zurückgeführt werden, dass der Kreis eine Fläche und die gerade Linie eine der Vollkommenheit entgegenstehende Dimension ist, daher der erstere im Gegensatze zur letzteren nichts Voll-

kommenes darstellt. Simpl. sagt dagegen, der Kreis wachse von innen, die Linie von aussen, und er bringt so sein Platonisches Princip offenbar in Contrast mit dem objectiven Denken seines peripatetischen Gegners.

50, 18—51, 14 hat Simpl. gegen diejenigen, welche auf das Beispiel von einem metallenen oder steinernen Ring Rücksicht nehmen, gezeigt, dass es zwar richtig sei, dass der gebogenen Materie das Aufwärts und Abwärts des Feuers und der Erde entspreche, während Ar. bei der Behandlung seiner Himmelsbewegung keine technische oder physikalische Grundlage dafür angenommen hat.

54, 13—33. Alex. erklärt den Ar. 269 b 10 in der Weise, dass er annimmt, die Kreisbewegung könne deshalb dem Feuer nicht zukommen, weil dann das Feuer 2 Bewegungen hätte, Simpl. meint dagegen, es handle sich nicht um 2 Bewegungen, sondern um den Wechsel Einer Bewegung, wogegen nun von ihm zugestanden wird, dass Alex. wohl die beiden Phasen der Ruhe und Bewegung auseinander gehalten habe. Man wird aber voraussetzen müssen, dass die Annahme Alex.'s auf Ar.'s Begründung beruht, wonach das Feuer allerdings 2 Bewegungen hätte, wenn ihm auch noch die Kreisbewegung zugeschrieben würde. Und dies anzunehmen, lässt sich nicht durchführen, weil dem Feuer dann eigentlich 3 Bewegungen zukämen, wie jedem anderen Element in diesem Falle, eine Kreisbewegung, eine natürliche und eine widernatürliche. Insofern hatte Simpl. wohl recht mit der Voraussetzung seiner Annahme vom Wechsel, aber auch Alex., nur bedurfte es des Wechsels, streng genommen wenigstens, nicht, und die Annahme der Bewegung für die Elemente, wie sie von Alex. aufgestellt wird, genügt vollkommen.

55 fin. fg. Die Voraussetzung des Xenarchos, dass Ar. von den verschiedenen Arten der linearen Bewegung in gleicher Weise spreche, wie er es rücksichtlich der Tugenden und Laster in der Ethik gethan habe, ist, meint Simpl., nicht stichhaltig, weil jede lineare Bewegung für sich und nicht im Gegensatze zu einer anderen genommen werden darf. Doch lässt sich nicht leugnen, dass eine Analogie mit den erwähnten ethischen Eigenschaften besteht,

und dass Simpl. diese seine Polemik gegen Xenarchos eröffnet hat, um zu zeigen, dass die einzelnen Arten von Linien und dgl. ebensoviele besondere Ideen bezeichnen. Daran ändert auch die Bestimmung des Ar. nichts (S. 56,4), dass eine naturwidrige Bewegung eben auch eine Bewegung ist. Denn Tugend und Laster sind ja auch, allerdings beide zusammen ethische Erscheinungen.

56,6—12 sagt ferner Simpl. gegen Xenarchos, dass man nur die Entgegensetzung von 2 Extremen einer- und der richtigen Mitte andererseits im Aristotelischen Gedanken sehen könne, aber nicht die Entgegensetzung zweier Extreme allein. Nun bemerkt aber nicht bloss Simpl. selbst (56,8f.), dass es auch 2 Extreme allein auf dem ethischen Boden gebe, sondern auch Ar., der in seiner Ethik nur gewisse Tugenden den beiden Extremen gegenüberstellt, während er sonst auch bloss Tugend und Laster sich entgegensetzen lässt.

56,12ff. Wenn Alex. sagt, dass es nicht angehe, 2 Gegensätze (die Bewegung nach oben und unten) mit der Kreisbewegung zu vergleichen, dann muss darauf nicht mit Simpl. erwidert werden, dass man die Erscheinung der Kreis- und geradlinigen Bewegung nur zum Zwecke der logischen Beweisführung von Ar. angewendet findet, sondern man wird dem Alex. in gewisser Beziehung beistimmen, nämlich insofern ein Gegensatz zwischen jenen Bewegungen angenommen werden muss, während in Wahrheit derselbe nur darin besteht, dass man die Vereinigung der anderen Bewegungen (oben—unten, rechts—links) damit angedeutet findet, so dass diese letzteren gleichsam die Elemente der Kreisbewegung bilden.

56,26—57,8ff. bemerkt ein Gegner des Simpl., Ar. habe die Thatsache, dass die Bewegung der 4 Elemente nicht sich mit jener des Himmels identificieren lasse, durch die widernatürliche Bewegung darthun wollen, welche nur auf der Geraden vor sich gehe. Weiter aber nehme Ar. an, dass die Kreisbewegung gegenüber den anderen 4 Bewegungen eine widernatürliche sei, so dass dann für die Zwecke der geradlinigen Bewegung eine doppelte Widernatürlichkeit sich ergebe. Im ersten Fall muss man annehmen, dass zwischen den beiden Bewegungsarten sich eine Kluft aufthut, im

Schwere und Leichtigkeit ist, Ar. hatte im Sinne, das Himmelsgewölbe über den Elementen als besonderes Element darzustellen (69, 15—19). Man kann also, meint Simpl. 70, 7ff., nicht mit dem oben erwähnten Philosophen Telchis (siehe zu p. 66—67) voraussetzen, dass ein Körper existiere, welcher mit den 4 Elementen identisch ist (70, 12). Denn man könne daraus nicht abnehmen, wie Telchis will, dass der Himmel vergänglich sei, weil ja doch nur die daraus hervorgehenden Elemente dies sind.

70,20—33. Gegen Xenarchos, welcher glaubt, dass Ar. nicht richtig bemerkt habe, dass das Feuer allen Elementen obenauf lagere, weil das Feuer ja nicht zu demjenigen Bereiche gehöre, in welchem die Himmelskugel gegeben sei, die eben das Alleroberste ist, macht Simpl. geltend, dass Ar. dies auch nicht behaupten wollte, sondern nur sage, dass das Feuer dazu geschaffen sei, sich über die irdischen Elemente zu lagern, während es ja auch unter der Voraussetzung, dass es sich im Innern der Erde befinde, über sich Luft, Wasser und Erde habe. Freilich, wenn Ar. später daran geht, den Aether und die Fixsterne als den eigentlichen Himmel zu bezeichnen, dann könnte man meinen, Ar. wollte wenigstens einen feuerähnlichen Stoff zum Träger des Himmels machen, und insofern geht Simpl. wieder zu weit, der ja von einem materiellen Stoffe, und sei er noch so gottähnlich, wie ihn ja Ar. darstellte, nichts wissen will.

70,34—71,14. Wenn der „Grammatiker“ dem Ar. einwendet, dass die Leichtigkeit, welche Ar. allein der Schwere entgegenstellt, auch den einzelnen Sphären der Planeten zukommt, so der Sphäre der Venus gegenüber der Luna, jener des Hermes im Vergleiche der Venus, dann verwechselt nach Simpl. jener Philosoph den Ausdruck ἄνω mit ἐπὶ τὸ ἄνω; denn wahr ist es, dass alle genannten Sphären nach oben streben, ohne dass man deshalb damit einverstanden sein kann, dass dieselben als mit dem feurigen Element als solchen identisch sind. Weiters

71, 14—72, 10 meint der „Grammatiker“, dass, insofern die Erde nur eine relative Schwere habe, das Ganze derselben keine Bewegung eher nach oben als nach unten besitze und ebenso auch der Himmel. Und doch könne man, meint Simpl. 71, 34f., auf

den Himmel die irdischen Bewegungsweisen gar nicht anwenden. Und Simpl. weiss wohl, dass eine Annahme von Bewegungen, wie bei der Erde nach oben, beziehungsweise unten nur eine hypothetische sein kann. Beim Himmel könnte ja dies auch bedingungsweise gelten. Allein unter der Voraussetzung, dass der Himmel die Elemente in sich fasst, muss Derartiges zurückgewiesen werden (Simpl. hat auch in dieser Rücksicht Recht, wenn er meint, dass man die Bewegungen der Elemente auf den Himmel übertragen kann, jedoch unrichtig ist es, zu meinen, dass Ar. dem Himmel gar keine Beziehung zu den irdischen Elementen angewiesen hat. Der Himmel ist ja, wie sich schon aus den ersten 3 Capiteln der Aristotelischen Schrift ergiebt, das vollkommenste Element, eben auch nur unter sinnlich anschaubaren Verhältnissen, fast so wie Kant alle Verstandeskategorien im letzten Grunde doch auf die Sinnlichkeit zurückführt).

72, 10ff. Allem Anscheine nach hat Themistios die Gestirne in den Himmel verlegt; so muss man aus Simpl. schliessen; aber Themistios ging nicht so weit, meint Simpl., wie unser „Grammatiker“, welcher voraussetzt, dass ein Stern, vom Himmel gefallen, sich in gerader Bahn bewegen müsse, was der kreisförmigen Himmelsbewegung widerspreche. Denn Simpl. erwiedert hierauf (72, 16ff.), dass zwar die irdischen Elemente immerhin einen Ort haben, auf welchen sie hinneigen, wie das Feuer zum Aether, die Luft zum Feuer, die Erde zum Centrum und das Wasser zur Erde, aber der Himmel habe eine Ausnahmsstellung, welche da[illegible] besteht, dass von dort ausgehende Theile nirgends sich a[illegible] können. Zu 72, 29—73, 2 vgl. m. Bemerkg. zu 71, 1[illegible]

73, 4ff. meint der „Grammatiker“, dass der Vo[illegible] mels in seiner Unverletzlichkeit und stärkeren [illegible] keit bestehe. Es sei aber, meint Simpl., eine S[illegible] gelegen, dass man finde, wie gerade nicht das [illegible] zugrunde Gehende das beste sei. Denn da[illegible] überzeugen, wenn wir finden, dass z. B. [illegible] eben nicht κυριώτερα, wohl aber δυσ[illegible] bei vorauszusetzen haben, dass Ar[illegible] schaft der Ewigkeit, aber nicht [illegible]

σπάθεια zutheilt). Zugleich wissen wir, sagt Simpl., dass das Herz ebenso und zur nämlichen Zeit, wie der übrige Körper, vergeht, obschon das Herz κυριώτερον ist. Und es ist nur das eine anzunehmen, dass die κυριώτερα einer grösseren Vorsicht (προνοίας 73, 21) theilhaft geworden sind, während die tiefer liegenden Empfindungen ohne solche πρόνοια sind, weil sie ἀκυρότερα erscheinen. Vgl. 73,25—74,11. Denn offenbar ist in dieser ganzen Stelle der vorherige Gedanke genauer ausgeführt. Die Relativität der Naturkräfte, welche eine überall sichtbare ist, kann kein Beweis dafür sein, dass die Elemente nicht einen Gegensatz zu dem Himmelsgewölbe bilden. Denn Relativität ist schliesslich auch für das letztere anzunehmen (74, 11—75, 12).

75,17—30ff. wird die Ansicht des „Grammatikers“ in folgender Weise vorgeführt: „Da sich die Bewegung auch indifferent verhalten kann, je nachdem man oben oder unten annimmt, so ergiebt sich noch immer nicht unter der Voraussetzung des Mangels einer geradlinigen Bewegung die krummlinige des Himmels“.

Zudem bemerkt jener Grammatiker (75, 30 — 76, 29), dass, während die übrigen Elemente dann, wenn ein Theil von ihnen entfernt wird, sofort die Lücke ausgebessert erscheinen lassen durch nachrückende Theile, dies beim Himmel unmöglich ist wegen seiner Consistenz. Und doch könne man nicht sagen, dass der Himmel ein Ding von besonderer Bildung ist. Denn auch die 4 Elemente machen Veränderungen durch, bei welchen Resultate gezeitiget werden, die zeigen, dass das jedesmalige Endergebniss ein ganz anderes ist, als man nach dem Urelement erwarten sollte, wie z. B. Wasser in Eis verwandelt wird, ohne dass man das Eis deshalb als 5. Element, analog dem Himmel gelten lassen darf. Und deshalb muss man sagen, dass consequenterweise doch vielleicht auch der Himmel theilnehme an den Eigenschaften der 4 Elemente, vor allem aber an der Schwere und Leichtigkeit derselben.

Simpl. meint 76, 30ff., dass dies ein Widerspruch sei, zuerst die Consistenz des Himmels anzunehmen, und dann wieder, zu behaupten, dass er den übrigen Elementen gleiche. Diese Vermischung zweier verschiedenen Thatsachen, nämlich dass der Himmel zwar nicht auf einer Geraden sich bewegt, dass er aber trotzdem

Schwere und Leichtigkeit besitzt, kommt dem Kritiker geradeso vor, wie wenn man behaupten wollte, dass ein Mensch zwar nicht im Besitze von Flügeln ist, aber doch fliegen könne (unsere modernen Flugversuche hätten übrigens den Simpl. wohl zu einer Aenderung dieses Ausspruchs bewogen). Soweit Simpl. 76, 30—77, 9 im allgemeinen. Wenn der „Grammatiker" meint (75, 30—33. 77, 23—27), dass die Entfernung eines Stückes vom Himmel denselben unvollständig macht, so hätte er ja auch von der Erde dies aussagen müssen, wenn vorausgesetzt wird, dass ihr ebenso ein Theil entnommen wird; denn starr (ἀντίτυπον) ist ja die Erde ebenso, wie der „unvergängliche und unveränderliche" Himmel. Und als Gegenbeweis hätte dieser Grammatiker nicht das Wasser anführen sollen, dessen συνέχεια immer gewahrt bleibe, wenn auch ein Theil weggenommen ist; denn damit sei noch nicht gesagt, dass auch das ὅλον aufrecht erhalten bleibt (77, 28—31). Und überhaupt muss der Himmel doch wohl nach der eigenen Bemerkung des Grammatikers eine andere Beschaffenheit haben als die irdischen Dinge (77, 31—78, 12).

78, 12—81, 22 beweist Simpl. gegen den „Gr.", dass dessen Annahme, dass himmlische und das irdische Feuer seien der Qualität nach identisch, auf die Schwierigkeit stosse, dass durch die Vereinigung der beiden Arten von Feuer das irdische Feuer unterliegen müsste, gemäss dem bekannten Aristotelischen Princip (aber darin liegt das Bedenken, dass die Vereinigung ohnehin ein Attribut des obersten Wesens ist, welches auch in dem Falle des Aristotelischen Princips wirksam erscheint, also dass kein Hindernis obwaltet, die Elemente überhaupt zu vereinigen).

Zu 81, 22—82, 10. Und nun meint Simpl., dass man nicht die Grösse der Elemente allein in Betracht ziehen darf, wenn es sich darum handelt, den Satz zu beweisen, dass durch die bedeutendere Menge eines Elements die geringere derselben überwunden wird, sondern es handle sich dabei um die Thatsache, dass in der Grösse auch eine Qualität liege. Denn das himmlische Feuer habe allerdings, wenn es mit dem irdischen gleichartig ist, die Fähigkeit, das letztere zu vertilgen, aber der Grund hievon liegt nicht in der bedeutenderen Grösse, sondern in der mit dieser

quantitativen Verschiedenheit Hand in Hand gehenden Verschiedenheit der Qualität. Und doch hat der „Gr." dem himmlischen Feuer eine andere Qualität zugeschrieben, insofern er dem irdischen die Eigenschaft der Verbrennung, dagegen nicht dem himmlischen dieselbe übertrug, also dass er wieder mit sich selbst in Widerspruch geräth (dass aber bei Simpl. der Unterschied zwischen beiden Arten von Feuer so prononciert hervortritt, dafür liegt der Grund offenbar in der Platonisierenden Tendenz dieses Commentators mit ihren von einander ziemlich unabhängigen Platonischen Ideen).

82, 10ff. Die Annahme des „Gr.", wonach der Einfluss des Feuers auf näher liegende Dinge grösser ist als auf entfernte, müsste nach demselben „Gr." im Gefolge haben, dass die Materie des Fixsternhimmels, welche soweit von dem Sublunarischen entfernt ist, keinen Einfluss mehr auf das letztere üben könnte, was doch von Ar. vorausgesetzt ist. Dagegen sagt aber Simpl. (82, 26ff. —83, 5), dass ein solcher Einfluss überhaupt wegen der geringen Grösse der Erde im Vergleich zum Weltenraume gar nicht in Anschlag gebracht werden könne. Ausserdem komme die grössere Wärme am Mittag (83, 5—8) nicht von der bedeutenderen Nähe der Sonne, sondern von dem Umstande, dass die Sonnenstrahlen zu dieser Tageszeit reflectiert werden, während das zu anderen Zeiten des Tages nicht geschieht. In analoger Weise komme die grössere Hitze im Sommer (83, 8—11) nur davon, dass die Sonne zu unseren Häupten stehe, was in anderen Jahreszeiten nicht der Fall sei (und in dieser Beziehung hat Simpl. Recht, obschon er dem „Gr." eher hätte entgegnen können, dass die Einflussnahme des Fixsternhimmels auf das Sublunarische trotzdem besteht, weil es sich um unendlich grosse Entfernungen handelt, welche eben doch dem Gesetze der Kraftwirkung in die Ferne unterliegen).

83, 11—28. Allerdings sagt der „Gr.", dass die obere Region auf die untere keinen Einfluss habe; und in dieser Beziehung — das muss man sich wohl zum Gedanken ergänzen — hat der „Gr.", mit Simpl. übereinstimmend, die Existenz der Ideen vorausgesetzt; aber, sagt Simpl., die Sache verhält sich anders. Denn man müsste dem „Gr." Inconsequenz vorwerfen, wenn er jene seine Behauptung

gelten liesse, da er ja, wie wir sahen, von der Einwirkung sprach, welche die Sonne auf die Erde übt (83,11—25). Ja man könnte nicht einsehen, wenn schon der Spruch, dass Gleiches auf Gleiches keinen Einfluss besitzt, Giltigkeit hat, wie dann das ὑπέκκαυμα auf die Luft wirkt (offenbar unter der Voraussetzung, dass die Materie der sublunarischen Welt mit jener der oberen nach jenem „Gr." Identität besitzt (25—28)). Ausserdem ist nicht ersichtlich, wie man den Himmel, welcher vom „Gr." als von den übrigen Elementen zu seinem Vortheil verschieden erklärt wird, auf einmal von dieser seiner Güte keinen Gebrauch machen lassen kann.

83,28—84,10. Die Annahme des „Gr.", dass die Luft in geringer Menge eher erwärmt wird, als wenn sie massenhaft vorhanden ist, steht nach Simpl. in Widerspruch einerseits mit der Thatsache, dass, in wesentlicher Bedeutung genommen, die Elemente durchgehends Analogie zeigen, während die Voraussetzung des „Gr.", dass die Materie des Himmels und die des Sublunarischen identisch ist, mit jener anderen nicht vereinbart werden kann, weil dann keine Verschiedenheit der Elemente bestünde (freilich hat aber Simpl. selbst angenommen, dass die Elemente der Idee nach verschieden sind, so dass die Behauptung des „Gr.", es komme auf die Menge an, um das Element zu verändern, im Grunde mit Simpl. übereinstimmt. Vgl. zu 81,22—82,10).

84,11ff. Der „Gr.", fährt Simpl. fort, habe vorausgesetzt, dass die Gestirne gleichsam die Quintessenz der irdischen Elemente bilden. Wenn aber der Himmel von den sublunarischen Dingen in dieser Weise sich unterscheide, dann könne man nicht mehr behaupten, meint Simpl. gegen den „Gr.", dass der Himmel und das Sublunarische von gleicher Natur sind. Zugleich ergebe sich die Unmöglichkeit dafür, dass das Himmlische in gleicher Weise vergehe wie das Irdische, wenn jenes bevorzugter sei (84,11—30).

84,11—86,25. Die Voraussetzung des „Gr.", dass der Himmel auf die unteren Dinge keinen Einfluss übe, vgl. zu 83,11—28, ist nicht bloss nach Platon, sondern auch nach Ar. hinfällig, weil beide voraussetzen, dass der Himmel sich aus den Elementen nur sozusagen herausdestilliert habe, obschon Ar. im Interesse der Gläubigen den Himmel als selbständiges Wesen gelten lasse. (Und

gerade so Unrecht mag Simpl. mit dieser Kritik nicht haben, weil Ar. noch viel zu sehr vom Gottesbegriff Platons eingenommen ist, während er andererseits die Beschaffenheit der natürlichen Ordnung genau kennt. Daher kann dem Simpl. nur entgegengehalten werden, dass bei Ar. einerseits eine grössere Exactheit sich findet als bei Platon, andererseits aber auch ein aus seiner eigenen Anschauung hervorgehendes Resultat in seinen Werken niedergelegt erscheint.)

86, 25—87, 28. Und so ist denn der Himmel eine eigene Substanz, wie die anderen Elemente auch, welche als Leiterin der Ideen und der mit ihnen analog gestellten Wirklichkeiten gilt.

87, 29—88, 31. Wenn man sagt, dass der Himmel und die irdischen Elemente von gleicher Beschaffenheit sind, dann ist nicht abzusehen, weshalb der Himmel nicht von dem Irdischen beeinflusst wird. Denn das nimmt der „Gr.“ wohl an, dass von dem Himmel auf das Sublunarische Einfluss geübt wird, also dass bei der Gleichheit der beiderseitigen Beschaffenheit auch umgekehrt dieses auf jenen wirken müsste. Auf solche Weise müssten die Gestirne überhaupt nur feurige Wirkungen haben, während es doch Gestirne, wie z. B. den Juppiter gibt, welche, weit entfernt, Wärme zu erzeugen, eher Kältewirkungen im Gefolge haben. Und der Schluss ist überhaupt, sagt Simpl., dass die Wirksamkeit des Weltenprincips vorausgesetzt werden muss, auf Grund deren die Dinge auf dieser Welt sich gestalten. Es wäre überhaupt eine Blasphemie, den Himmel nicht anders zu gestalten als die irdischen Dinge (wobei natürlich die Annahme des „Gr.“ in der Weise des Platonikers lächerlich gemacht erscheint, indem, anstatt von unten, von oben her, anstatt aus der Erfahrung, ein Schluss a priori construiert wird).

88, 31—91. Schluss dieser ganzen Darstellung des Simpl., welche, wie gesagt, echt Platonisch gefärbt sind.

91—104, 16 wird der Unterschied zwischen der Platonischen und Aristotelischen Auffassung auseinandergesetzt, nämlich gezeigt, wie Platon den Himmel als geworden, Ar. ihn als ungeworden bezeichnet. Und der langen Rede kurzer Sinn ist, dass Ar. das 5. Element als Abschluss des Sublunarischen und deshalb als

Ewiges betrachtet (103, 1—21), während Platon nach oben durch die Einheit, nach unten durch fortwährende Entwicklung der Dinge den Thatsachen einen Stempel aufdrückt. Siehe zu 104, 16—107, 24.

104, 16—107, 24 zeigt aber Simpl., dass diejenigen Unrecht haben, welche voraussetzen, dass Platon gemeint habe, es könnten die Dinge absolut und plötzlich wieder vergehen, nachdem sie entstanden sind. Denn dies ist deshalb nicht der Fall, weil man voraussetzen muss, es sei der Himmel als etwas Unvergängliches von jedem einzelnen Zeitpunkt auch in den Werken des ersteren (des Himmels) unabhängig. Mit jedem Vergehen haben wir zugleich die ewige Wirksamkeit des Demiurgen verbunden. (Man könnte beinahe auf den Grundsatz der Constanz der Materie gelangen, wie die neuere Philosophie, freilich nur unter Voraussetzungen, gelangt ist, welche man dem Platon nicht zutrauen darf. Aber es lässt sich auch hier nicht verkennen, dass Simpl. ähnlich wie im vorigen Absatze davon ausgeht, die Art der Entstehung der Dinge, wie sie von den Aristotelikern gemeint ist — das sind ja die 104, 16 erwähnten τινες — als unhaltbar zu bezeichnen, indem dieselben, wie wir 91—104 sahen, den obersten Abschluss des Werdens in der göttlichen Einheit finden, während Platon den Himmel und die Erde in sich selbst, d. h. innerhalb ihres Rayons gebildet und evolviert erscheinen lässt. Nur wäre zu bemerken, dass bei beiden, bei Platon und Ar., freilich beim letzteren in einem anderen Sinne als bei ersterem, die Welt ihren Abschluss in einem entwicklungsfähigen obersten Wesen erhält.)

108, 23—109, 15 sagt Simpl., dass die Gegensätzlichkeit von Platon nicht richtig angegeben wäre, wenn er das Feuer dem Wasser gegenüberstellt. Denn nach Platonischer Theorie müsste die Wirksamkeit des obersten, göttlichen Princips eine nicht auf so weite Elementendifferenzen gehende sein, da vielmehr die Erde dem Feuer näher steht als das Wasser. Simpl. entgegnet darauf, dass nicht bloss ein Theil, also eine nähere Elementendifferenz berücksichtigt werden darf, sondern dass die Wirksamkeit Gottes auf alle Dinge zugleich sich erstreckt.

110, 11—14 hat Simpl., wie es scheint, den Alex. unrichtig

verstanden. Es dürfte der letztere haben voraussetzen wollen, dass gezeigt werde, wie es unmöglich ist, denjenigen Elementen, welche in den einzelnen Bewegungsarten ihren Ursprung haben (nämlich in Wachsthum, Veränderung qualitativer Natur u. dgl.), eine Vergleichbarkeit mit der ewigen Unveränderlichkeit des auf Kreisbewegung beruhenden Himmels zuzuschreiben. Alex. hat offenbar einen apagogischen Beweis führen wollen, der darin besteht, dass die niederen Elemente ebenso Kreisbewegung haben müssten, wie der Himmel, wenn auf den letzteren das nämliche Princip angewendet würde, wie auf die natürliche, sublunarische Bewegung. Denn die letztere hat das Eigenthümliche, dass Bewegtes und Bewegendes in dem mittelbaren Elemente, durch das diese Bewegung ausgeführt wird, übereinkommen, dass also z. B. Holz und Feuer die Gemeinsamkeit haben, wonach das Brennbare oder die Brennessenz in beiden vorhanden, im Feuer als einem Activen, im Holz als einem Passiven. Somit müsste das, was mit der kreisförmigen Himmelsbewegung zusammenkommt, ebenfalls Kreisbewegung haben, wie z. B. alles Sublunarische, das von der Himmelsbewegung beeinflusst wird, wie das Holz durch das Feuer. Da wir nun aber das Gegentheil davon sehen, so müsste entweder eine Kreisbewegung des Himmels nicht vorhanden sein, oder dieselbe ist von dem Sublunarischen nicht beeinflusst. Das erstere ist nicht möglich, also das zweite, d. h. wie Ar. schliesst: auf den Himmel haben die verschiedenen Arten von Bewegung keine Anwendung, der Hauptsatz, den Ar. beweisen will.

Wenn nun mit den Worten 110, 13f. nichts weiter verstanden sein sollte, als eine Polemik des Simpl. gegen Alex., welche dahin lautet, dass man unter Voraussetzung der Adäquatheit des Bewegten mit dem Bewegenden, des Sublunarischen mit dem Himmel, auch dem letzteren Vergänglichkeit beziehungsweise Gewordensein zuzuschreiben habe, was unmöglich ist, so wäre im Grunde Simpl. auf dasselbe hinausgekommen, was Alex. selbst will, wie wir oben sahen.

111, 3ff. hat Ar. den Beweis dafür, dass das Himmelsgewölbe auch nicht nach den πάθη veränderlich ist, dass es also ἀπαθής sei, dadurch nachgewiesen, dass er dasselbe als ἀναυξές und ἄφ-

ἄφθαρτον auffasst, von dem eine natürliche Folge das ἀναλλοίωτον sei. Alex. aber, sagt Simpl., bestreitet dies, da wohl nur das Wesenhafte als ἀναυξές gilt, ebenso wie γενητόν und φθαρτόν, dagegen auch Unwesentliches ἀναλλοίωτον, so dass nicht nothwendig mit dem ἀναυξές das ἀναλλοίωτον verbunden sei. Es hätte also Ar. einen Schluss aus einem besonderen (particulären) Obersatze in der 1. Figur gebildet, was unmöglich sei. Dazu muss man bemerken, dass auch in dem Unwesentlichen ein ἀναυξές gegeben ist, wie ein ἀλλοιούμενον. Doch vgl. zu 112—114.

112,5ff. Alex. meint, sagt Simpl., dass Ar. auch in diesem Falle hätte die Grundlage nehmen sollen, dass kein Gegensatz da ist, wie in dem Falle des blossen Werdens. Aber Ar. hat ja schon gesagt, dass die Bewegungsart der Veränderung auf die des Werdens zurückgeführt werden könne. Wenn also Ar. gezeigt hatte, dass dem Himmel kein Werden zukomme, so folgt das Andere von selbst.

112,8—12. Wenn aber, führt Alex. nach Simpl. fort, diejenigen Recht behalten, welche voraussetzen, dass die quinta essentia ἄποιος sei, dann musste Ar. doch wohl diesen Satz zur Grundlage für seinen Beweis nehmen, dass der Himmel als ἄπ. auch ἀναλλοίωτον ist. Aber die q. essentia ist eine von Ar. selbst nicht aufgestellte Regel.

12—24. Dies hat den Beweisgrund für Alex., dass man trotz der Eigenschaft des ἀναλλοίωτον eine Veränderung voraussetzen muss, welche aber keine wesentliche ist, insofern nur die auf wesentlichem Gegensatz beruhende Veränderung einen ursprünglichen Anlass zu einer ἀλλοιώσεως biete. Darnach könnte wohl die quinta essentia bestehen bleiben, die aber offenbar aus dem oben angegebenen Grunde unmöglich erscheint.

112,24ff. Nun polemisiert Simpl. gegen Alex.

112—114,14. Wir haben schon zu 111,3ff. gehört, dass auch in dem ἀναυξές ein ἀναλλοίωτον, also in dem αὐξανόμενον ein ἀλλοιούμενον steckt. Nur muss man eben unterscheiden, wie hier Simpl. darlegt. Denn das ἀλλοιοῦσθαι kann bloss vermöge der πάθη geschehen, eine Art von Veränderung, welche nicht eine wesentliche ist. Die erstere hat Ar. auch auf den Himmel

angewendet, wie z. B. der Mond die verschiedenen Lichtphasen auf sich nehmen kann, ohne dass das Wesen des Mondes einer Veränderung unterliegt, während durch die Erwärmung des Eisens demselben keine Kälte mehr zugleich zugeeignet werden kann. (113, 15—20. Freilich könnte man diesem Beispiele gegenüber halten, dass ja auch das erwärmte Eisen in seiner Wesenheit nicht geändert ist; oder denkt Simpl. an den Stahl?) Der Beweis des Ar., meint offenbar Simpl., bezieht sich daher nicht auf die ἀλλοίωσις κατὰ τὰ πάθη, sondern auf die ἀλλ. κατ' οὐσίαν; und diese erscheint beim Himmel ebenso unmöglich, wie die wesenhafte αὔξησις und μείωσις.

114, 14—115, 20. „Und aus diesem Grunde darf", meint Simpl., „Alex. keine ἀλλοίωσις voraussetzen, welche dem Himmel zukommt, wenn diese ἀλλοίωσις eine radikale sein sollte, d. h. eine ἀλλ. κατ' οὐσίαν; denn diese müsste zur nothwendigen Voraussetzung eine unwirksame στέρησις haben." Und man kann von einer ἀλλ. κατ' οὐσίαν, welche ja Ar. dem Himmel abspricht, nur unter Voraussetzung der zugrunde liegenden Wesenheit reden, d. h. nur mit Zugrundelegung eines Substrats, also jedenfalls bloss κατὰ συμβεβηκός (114, 24). Und auf solche Weise muss ja die Einflussnahme der Naturkräfte auf die Entstehung des Menschen erklärt werden, weil nicht bloss eine bestimmte Sphäre als solche sich gleichsam zu der neu zu bildenden Frucht als ζωογόνον (115, 6) herniederlässt, sondern weil von verschiedenen Elementen jene Stoffe herbeigeschafft werden, welche für die Bildung der Wesen nöthig sind (οὐ γὰρ μόνον τὰς ἡλιακὰς ἀπορροίας, ἀλλὰ καὶ τὰς τῶν ἄλλων οὐρανίων παθητικῶς ὑποδέχεται τὰ τῇδε 115, 7f.). Wenn aber der Himmel von jedem Einfluss der niederen Dinge frei wäre, dann gälte dasselbe auch in umgekehrtem Sinne. Es könnte daher auch der Einfluss der Sonne auf die Erde nicht mehr bestehen, müsste vielmehr unmöglich werden.

119, 17ff. Der Grammatikos, von welchem bereits oben die Rede war, behauptet, dass man die Ewigkeit der Welt nicht von dem Standpunkte der Unmöglichkeit des Vergehens und nicht von jenem des Werdens auffassen könne; dagegen wendet Simpl. ein, dass es noch eine andere Unmöglichkeit gebe, und dass sei die,

dass man nicht sagen könne, der Himmel sei früher nicht gewesen, er sei aber später; denn dies würde einen Anfang der Welt voraussetzen (120, 27f.). Dies ergiebt sich aus der Thatsache, dass der Himmel im Kreise sich bewege, also in einer Linie, welcher keine andere entgegengesetzt ist (121, 4—7). Ausserdem kann man dem Gr. nicht beistimmen, wenn er meint, es sei jeder ἕξις eine στέρησις zutheil geworden, also auch der Unbeweglichkeit des Himmels eine Beweglichkeit. Denn wenn letztere ewig stattfindet, wie Phys. VIII, 8 behauptet werde, warum findet nicht auch die Unbeweglichkeit ewig statt (122, 12—14)? Zweitens müsste man glauben, dass der Gr. eine ganz falsche Ansicht von der στέρησις gehabt habe, nach welcher im vorhinein nichts in der That gegeben ist, indem nur die Grundlage der ἕξις für die στέρησις erscheint, wie Mensch als das Musikalische gegenüber dem Unmusikalischen, so dass man also für die στέρησις als solche kein wirkliches Substrat hätte. Und wenn ja, dann musste es der Gr. aufzeigen (14—33). Auch meint der Gr., dass man nicht von einem allmählichen Uebergang der Grundlagen des Aristotelischen Systems in einander sprechen könne, und demgemäss nur von zwei selbständig bleibenden Grunndfesten desselben, der Materie und der Form, zwischen welchen keine Abstufungen denkbar seien, während doch z. B. die zahllosen Farbenunterschiede von dem keineswegs starren, sondern eine vielfache Verwendung zeigenden Wesen der obersten Gegensätze dieser Vorstellungsreihe Zeugniss geben (122,33—123,13). Weitere Einwendungen des Gr. (1. dass man ein Werden für die keine Entgegensetzung in sich tragenden οὐσίαι nicht annehmen könne 123, 14—17; 2. man wisse nicht anzugeben, aus welchem Gegensatze die Seelen der einzelnen lebenden Wesen entstanden seien 17—21; 3. welches sei der Gegensatz der einzelnen Seelenkräfte? 21—24; wo jener der geometrischen Figuren? 24—28; 4. wo kein Gegensatz, sei nur Relation für das Werden zu nehmen 28—32; 5. wenn sich Luft in Wasser verwandelt, auf welche Weise würden da z. B. die Farbenqualitäten in der ersteren auf das letztere übertragen? Und Analoges gilt für alle Entstehung. Denn nirgends habe man einen eigentlichen Gegensatz im Aristotel. Sinne gegeben 123, 32—124, 17).

Die Antwort des Simpl. darauf lautet folgendermassen: Man hat vor allem auf sonst nichts als auf die Entstehung der Dinge nach Aristotelischer Anschauung, aus dem ὑποκείμενον vermittelst στέρησις, zu sehen (124—129). Im besonderen erwähnt Simpl. die Thatsache, dass nicht bloss bei physikalischen, sondern auch bei mathematischen Objecten ὑποκείμενον und στέρησις unterschieden werden müsse. Von der folgenden Beweisführung (130, 13ff.) interessiert uns Moderne besonders die Behauptung des Simpl., dass in der Luft auch Feuriges als das warme und trockene Element sich befindet, daher auch die auf diesem Grunde ruhenden Licht- und Farbenerscheinungen, welche aber im Wasser, als dem feuchten Elemente, zunächst nicht mehr vorkommen können. Weil aber das Wasser doch auch, ebenso wie die Luft, Wärme annehmen kann, so können die erwähnten Eigenschaften der Luft auf mittelbarem Wege dem Wasser übertragen werden.

Die folgende längere, theilweise recht interessante Ausführung und Bekämpfung (131—144) der Ansicht des Themistios, welcher den Himmel zwar als für die Menschen unveränderlich, an sich jedoch veränderlich darstellt, unter Zuhilfenahme eines Analogiebeweises (p. 142), während Simpl. die Gottheit = Himmel als einflussnehmend auf die untere Welt, den κόσμος, darstellt und mit Ar.'s Voraussetzung einer bloss örtlichen, aber nicht mehr sachlichen Materie für die Himmelsbewegung die Nothwendigkeit erklärt, dass und wie die Dinge unter dem Monde einem ewigen Wechsel unterliegen, während dies in den höheren Regionen nicht der Fall ist, fusst auf Platonismus, der durch des Ar. einschlägige Bemerkungen rectificiert erscheint.

146, 11—16. Der Einwand des Simpl., dass Alex. kein Recht habe, dem Ar. zu insinuieren, er habe nur die Gradation im Sinne, wenn er die Himmelsbewegung nicht mehr mit einem Gegensatz versieht, während die irdischen Linien der Bewegung immer in Gegensätzlichkeit (oben—unten) sich befinden, weil, wie Simpl. sagt, das, was Ar. hier der Himmelsbewegung zuschreibt, dass sie der geraden Bewegung „am ehesten" entgegengesetzt sei, nicht als Gegensatz betrachtet werden darf, da ja nur das Mehr und Minder einen solchen darthut, sowie weil der Umstand, dass

das „am ehesten“ und sein Gegentheil kein Beweis vom γένος des „Mehr und Minder“ ist. Simpl. meint offenbar, dass Ar. die Himmelslinie als etwas, was nicht in die Gradations- oder auch nur Eintheilungsreihe der Linie überhaupt gehöre, vorausgesetzt habe, worüber zu bemerken wäre, dass letzteres wohl etwas zuviel behauptet ist.

150—152. Während Simpl. darthut, dass der Beweis des Ar. 271 a 22—33 darauf beruht, zu zeigen, dass man bei der Annahme von Gegensätzlichkeiten in der Kreislinie die sonst als Gegensätze bekannten Bewegungen (oben—unten u. s. w.) entweder ausgleichen oder die eine die andere überwinden lassen müsse, was ein μάτην beider oder der einen im Gefolge hätte (151,30—33), hebt Alex. bei Simpl. 152,4—9 hervor, dass Ar. auf 271 a 24f. ein Hauptgewicht gelegt habe. Simpl. will dies (152, 9f.) als weniger bedeutend gegenüber folgendem Einwand des Alex. hinstellen. Und mit Recht. Denn die Aristotelischen Beweise lassen sich wohl nicht von einander trennen. Dieser weitere Einwand aber lautet: Nicht auf die Voraussetzung nämlich, sondern auf die Unmöglichkeit, dass von entgegengesetzten Arten des Kreises gesprochen werden könne, bezieht sich Ar. hier, sagt Simpl. (152, 9—21), indem er des Ar. Darlegung 271 a 24f. zur Grundlage nimmt, dass es unmöglich sei, von einem bestimmten Punkte des Kreises nicht zu einem beliebigen anderen zu gelangen.

Aber auch hier müssen wir zugestehen, dass Simpl. nicht soweit hätte gehen sollen, einen besonderen Abstand zwischen diesem und dem vorhergehenden Beweise zu suchen. Denn auch hier hat Ar. das Argument 271 a 24f. nicht für sich allein, sondern im Zusammenhang aller seiner Consequenzen gesetzt.

Alex. nimmt ferner an, sagt Simpl. (152, 21—30), dass die Worte 271 a 29f. darauf gehen, zu zeigen, es müsste die eine der beiden gegensätzlichen Bewegungen μάτην sein, während die Anwendung dieses Argumentes bei Ar. nach Simpl. nicht die von Alex. geforderte, sondern eine allgemeinere sei, nämlich auf beide Bewegungen, welche μάτην sein müssten. Man wird unschwer erkennen, dass es ziemlich gleichgültig ist, ob Ar. von einer einzigen oder von beiden gegensätzlichen Bewegungen gesprochen hat.

Immer ist die These bewiesen, weil mit dem Nachweis von der einen auch der für die andere gegeben ist.

Da ferner auch Prantl in seiner Ausgabe unserer Schrift, die Lesart in 271 a 24 ἔτι statt ὅτι aufgeführt hat, so dürfte es am Platze sein, dieselbe ein für allemal mit Simpl. 152, 30—153, 16 abzuthun. Der Gedanke mit ἔτι wäre eigentlich, wie Simpl. hervorhebt (153, 11 f.), der nämliche, wie im Vorhergehenden, und Ar. hätte sich in einem solchen Falle niemals eine Wiederholung gestattet.

Die Polemik des Simpl. (154, 18ff.) gegen die Annahme des Ar., dass es nicht möglich sei, die nämliche Kreisbewegung in entgegengesetztem Sinne auszuführen, wie z. B. der Fixsternhimmel sich gegenüber den Planeten verhalte, will Simpl. mit den Worten erledigt wissen, dass man in dem Falle, den Ar. bespricht, allerdings eine und dieselbe Kreislinie anzunehmen habe, dass dagegen die beiden Himmelsbewegungen der Sterne verschiedenen Kreisen angehören (wobei ich bemerke, dass trotzdem die Voraussetzung des Ar. von der Unmöglichkeit, in einem und demselben Kreise keine Entgegensetzung zu gestatten, unhaltbar ist). Im besonderen hat Simpl. darüber folgende Ansicht (154, 33ff.): Es haben zwar der Planeten- und der Fixsternhimmel entgegengesetzte Bewegungen, aber das Verhältniss derselben zu einander ist ein ähnliches, wie das zwischen den zusammengehörigen Naturkräften im Sublunarischen. Denn sowie in dem letzteren je 2 Entgegensetzungen sich vereinen, um die ihnen entsprechenden Gebilde aus dem ὑποκείμενον hervorzurufen, ebenso besitzt der obere Raum ein solches ὑποκείμενον, in welchem sich beide Himmelsbewegungen, die von Osten nach Westen der Fixsterne, und die von Westen nach Osten der Planeten, zu gemeinsamem Thun vereinigen (man kann trotz aller Nichtbeachtung der Oberherrschaft der Fixsternbewegung doch nicht verkennen, dass Simpl. sich des Zusammenhangs zwischen dieser und der Planetenbewegung bewusst geworden ist).

Der Grammatiker meint nun zu zeigen, dass das Argument des Ar. von der Entgegensetzung wegen Kategor. 4 a 10 nicht verfange, weil keine Wesenheit einer anderen entgegengesetzt sei.

gegen des Themistios Ansicht polemisiere, welche dahin ausgeht, zu beweisen, man könne aus dem Grunde nicht der Kreislinie eine andere Kreislinie entgegensetzen, weil dann einer einzigen solcher Linien eine unendlich grosse Menge anderer entgegengesetzt wäre. Simpl. zeigt jedoch (177, 5—9), dass Themistios mit seiner Ansicht Recht behalte.

Hernach meint der Gr. gegen denselben Them., dass ja diese Kreislinien alle gleichartig seien und daher nicht in unendlicher Menge vorhanden wären. Denn man könnte ja auch einwenden, dass das Nämliche rücksichtlich der geraden Linien gelte, von denen man doch eine Unzahl durch einen Punkt ziehen könne, ohne zur Behauptung berechtiget zu sein, dass sie der Kreislinie entgegengesetzt wären (177,9—18). Simpl. wendet ihm aber dagegen ein, dass die genaue Begrenzung dieser geraden Linien durch die Peripherie eine Instanz sei. Denn es handle sich nur um solche Linien bei diesem Gegensatze, welche durch die Entgegensetzung der Punkte bestimmt seien, von welchen aus dieselben gezogen werden, indem man hier alle diese geraden Linien als zu Einer Gattung gehörig betrachten müsse. Anders verhalte es sich mit den von Themistios vorausgesetzten unendlich zahllosen Kreisen. Der Gr. nimmt aber, sagt Simpl. 177, 28—178, 2, gerade das Gegentheil an; er meint, die geraden Linien überhaupt sind von Einer Gattung und die Kreise verschieden; denn sonst hätte er nicht sich zum Beweise aufraffen können, dass Einem Kreise ein anderer entgegengesetzt sei. Natürlich musste er aber zugleich der Lehre des Them. mit der Einwendung entgegentreten, dass die Kreislinien, welche Themistios annimmt, alle von gleicher Bedeutung und Art seien, während sie doch in Wahrheit verschieden sind. Kurz — der Gr. hat für sich eine Ansicht, welche wohl die richtige ist, aber im Hinblick auf Them. will er dieselbe in ihr Gegentheil verkehren (—178, 7).

Ausserdem will der Gr. gegen die mit der obigen Annahme des Themistios gleichlautende Darstellung einwenden, dass man eigentlich zwei körperliche Kreise, besser Kugeln, einander entgegensetzen könne, die Kugel des Planeten- und des Fixsternhimmels, von denen der erstere mit seiner convexen Seite an die

concave des letzteren stosse (178, 7—26). Darauf erwidert Simpl. aber, dass man ja auch in die Tiefe des Fixsternhimmels noch Kreise ziehen könnte, so dass ausserhalb der Planetensphäre immer noch eine unendliche Anzahl von Kreisen gelegen wäre, weil ja überall da, wo sich eine feste Masse vorfinde, wie in der Fixsternhohlkugel, eine Theilung ins Unendliche möglich ist (178, 26—179, 23). Da nun aber einerseits der Gr., andererseits Simpl. selbst (178, 30) zugeben müssen, dass es sich hier nicht um physische Körper, sondern um mathematische handelt, so bleibt es doch bei der Ansicht des Themistios und Alex., dass die Annahme der Gegensätzlichkeit von Kreisen auf einem progressus in inf. beruhe, eine Anschauung, welcher auch Simpl. beipflichtet, wie wir sahen, und welche eben auf dem Aristotelischen Begriffe des Mathematischen ruht, nicht ohne die weitere Folge, dass Ar. hier in seiner Schrift de coelo auch noch das Metaphysische im Sinne hat, wie ich in meiner Abhandlung bewiesen, welche über die Einheitlichkeit der uns überlieferten Aristotelischen Metaphysik kürzlich im Philologus veröffentlicht wurde. Vgl. ebend. LV Seite 125—127.

Der Gr. wendet sich hernach, sagt Simpl. 179, 24—34, gegen die Annahme der Ausleger des Ar., dass man auch endliche Kreissegmente oder Kugelabschnitte ins Unendliche theilen kann, insofern die Grösse derselben durch eine gerade Linie bezeichnet und gemessen werde. Dagegen sagt Simpl., dass man die Gerade nicht als Mass jeder Grösse, sondern nur der gleichartigen, und dass man sie auch nicht als Mass von Kreisen betrachten dürfe. Diese und seine, des Gr., folgende Auseinandersetzung, bemerkt Simpl. p. 179fg., zeigt aber nur, dass der Gr. gemeint habe, dass jene Ausleger des Ar. Kreise durch die Gerade haben messen wollen. Nun will der Gr. (180, 7ff.) zwar der Meinung Ausdruck geben, es haben dieselben die Kreise in dem Sinne mit der Geraden gemessen, weil man ja auch durch den Diameter den Umfang eines Kreises ebenso wie durch die Seiten des Dreiecks die Grösse des ein- und umgeschriebenen Kreises bestimmt. Simpl. wiederholt noch einmal, zu welchem Zwecke die erw. Ausleger das Verhältniss zwischen Kreis und gerader Linie aufgestellt haben. Wir

haben darüber bereits oben gesprochen. Gegen Alex. dagegen setzt der Gr. (181, 10ff.) auseinander, dass man bei den Planeten einen grössten Abstand zwischen dem Sternbilde des Κριός und dem Ζυγός voraussetzen könne, während die anderen Sternbilder nicht so weit von einander entfernt seien. Dagegen bemerkt Simpl. 182, 5ff., dass man bei einer Kreislinie nicht von grösserer oder geringerer Entfernung sprechen könne (indem er offenbar die Anordnung der Sternbilder auf einer einzigen Kreislinie voraussetzt, während es beim Gr. heisst 181, 26 τῆς ἀρχῆς τοῦ κριοῦ μᾶλλον οἱ Δίδυμοι διεστήκασιν ἤπερ ὁ Ταῦρος), und dass man im Falle der Annahme einer Geraden auf denselben Gedanken komme, wie die Ausleger des Ar. (—182, 25).

Es sei aber, sagt der Gr. weiter, kein Gegensatz von Kreisen anzunehmen, sondern der einer Geraden (—183, 2). Nun hatte aber, bemerkt Simpl. 2—9, auch Alex. diese Thatsache im Auge, da er bewies, dass jeder Abstand (somit auch jeder Gegensatz, also auch der von Kreisen) durch die Gerade gemessen wird. Die ganze Streitfrage spitzt sich aber, wie man aus 183, 9—34 sieht, daraufhin zu, dass wir einen Kreis durch eine gerade Linie messen sollen, was wohl Alex. und Simpl., aber nicht der Gr. zugeben will. Und so erscheint denn im Folgenden (183, 34—185, 3) der Grundsatz ausgeführt, dass unmöglich, wollte man die Annahme des Gr. vertheidigen, jemals ein Messen und Vergleichen statthaben könnte, da der verglichene Gegenstand und der Massstab ja doch in den allermeisten Fällen von einander verschieden seien. So sonderbar dieser Gedanke klingt, so richtig erscheint er uns, wenn wir den Simpl. selbst vernehmen. Nicht liege in der Optik das Weisse und Schwarze, in der Akustik das Hohe und Niedere, ja nicht einmal habe das Richtscheit die Möglichkeit dasjenige Gerade zu messen, welches wir in einem Stücke Holz beobachten (184, 3—7). Offenbar erscheint damit die Frage aufgeworfen, wie man das Besondere in dem Allgemeinen, das Reale in dem Nominalen, das Wirkliche in dem Theoretischen erkennt und darnach beurtheilt. Vgl. noch Simpl. 185, 3—13.

Zum Behufe des Nachweises dafür, dass die Kreisbewegung unendlich viele Gegensätze im Gefolge haben müsste, wenn die

Aristotelische Annahme von der Unmöglichkeit gegensätzlicher Kreisbewegungen unrichtig wäre, hatte Alex. vorausgesetzt, dass es zwar eine gegensätzliche Bewegung der Kreise gebe, er hatte aber dieselbe mittelst der geraden Linie gemessen, was ihm hier bei Simpl. (185, 13—22) der Gr. vorwirft, weil die Gerade keine Krumme sei.

Wenn man ferner mit dem Gr. annehmen wollte, dass der Kreis allein die Entfernungen messe mit Rücksicht auf den Grundsatz, dass die grösste Entfernung diejenige ist, welche beim Kreise allwärts gleich gross ist, so muss mit Simpl. dagegen gesagt werden, dass es Kreise giebt, welche nicht so grosse Dimensionen in der Peripherie aufweisen, wie gerade Linien, durch welch letztere somit allein die Entfernungen gemessen werden (—186, 7). Und dieses Argument des Simpl. gilt auch für den vorhergehenden Beweis.

Im Folgenden (186, 7—187, 27) geht der Gr. von dem Standpunkte aus, dass die von Ar. 271 a 5 ff. gegebene Darstellung deshalb von Alex nicht vertheidigt werden könne, weil man zwischen zwei gegenüberliegenden Punkten nur dann zwei oder mehrere Kreise ziehe, wenn sich zugleich das angebliche Absurdum einstelle, dass der Kreis, welcher durch zwei einander näher liegende Punkte gezogen werde, grösser sei als der, welcher durch zwei ferner liegende geht. Nun habe aber, sagt Simpl. 186, 21—29, Ar. nicht beweisen wollen, dass man auf ein Absurdum bezüglich der verschiedenen Entfernung komme, sondern er habe die Eigenthümlichkeit hervorgehoben, dass man nicht bloss in dem Falle der Zugrundelegung einer Kreisfigur, sondern auch unter Voraussetzung einer Geraden dahin gebracht werde, zu ersehen, dass unendlich viele Bewegungen auf das nämliche Ziel führen. Kurz es sei eine Verrückung des Beweispunktes von Seiten des Gr.s.

Ferner rückt Simpl. 187, 28—189, 4 dem Gr. vor, er habe die Worte des Ar. (271 a 10—19) missverstanden, wenn er, der Gr., meint, man dürfe die Halbkreise einander nicht entgegensetzen. Denn im Grunde thue das auch Ar. nicht.

Simpl. führt 189, 22—190, 15 die Auffassung des Gr. an, nach welcher man nicht imstande sei, zu behaupten, dass die Kreislinie immer zu dem nämlichen Ausgangspunkt zurückkehrt, mag man

nach der einen oder nach der anderen die Bewegung vollführen. Ausserdem müsste die gerade Linie, weil sie die blosse Entfernung der Peripheriepunkte angiebt, nicht mehr als dem Gegensatz unterworfen angenommen werden, woraus weiter folgte, dass Ar. mit seiner Gegensatztheorie bezüglich der physikalischen Entstehung der Dinge in Conflikt kommt. Dagegen erwidert Simpl. Folgendes (190, 15ff.): Es sei überhaupt unmöglich, einen Unterschied zwischen Bewegungen zu constatieren, wenn Bewegung auf der Geraden und auf der Kreislinie nicht mehr entgegengesetzt wären, wie der Gr. annimmt (—191, 5). Ausserdem durfte der Gr. nicht jeden Gegensatz aufheben, weil Ar. des in Rede stehenden Beweises sich deshalb bedient, weil er zeigen wollte, wie der ewige Himmel sich von den irdischen Dingen unterscheide (—192, 19). Sowie aber die einzelnen Sinnesempfindungen einander nicht ohne weiters entgegengesetzt sind, weil sie eben unvergleichbar erscheinen, ebenso lässt sich auch von einem Gegensatze zwischen Kreis und Gerader nicht sprechen. Deshalb habe der Gr. auch Unrecht gethan, die Bewegungen der Planeten und den Fixsternhimmel einander entgegen zu setzen (—194, 5).

Der Gr. meint, Ar. hätte von der Entgegensetzung der beiden Sphären, der Planeten und der Fixsterne, Notiz nehmen sollen, um dann mittelst der hiermit gebotenen zwei Kreise die Argumentation zu führen. Dagegen macht aber Simpl. 195, 9—14 aufmerksam, dass der Beweis klarer für einen Kreis geführt werden könne. Ausserdem könne man keinen wirklichen Gegensatz zwischen den beiden erwähnten Sphären voraussetzen, da vielmehr das Verhältniss zwischen denselben das Nämliche sei, wie zwischen zwei verschiedenen Körpern, welche nur in Rücksicht auf ihre Eigenschaften, jedoch nicht als Ganze einander entgegengesetzt sein können. Und wenn im gleichen Kreise kein Gegensatz sich befindet, wie soll dann ein solcher auf verschiedenen Kreisen wahrnehmbar sein? (—195, 27). Ueberhaupt macht die Fixsternsphäre viele Bewegungen der Planetensphäre mit, also dass von einem Gegensatze zwischen beiden nicht gesprochen werden kann (Simpl. 195, 28—196, 13). Von einem Gegensatze könnte aber auch nur dann gesprochen werden, wenn eine Wechselseitigkeit zwischen der

Natur und Unnatur besteht; denn ein Ding kann nur dann einen Gegensatz haben, wenn der letztere etwas enthält, was mit dem ersteren in unnatürlicher Verbindung stehen müsste, aber auch umgekehrt, wenn die Natur des letzteren voraussetzt, dass ihr die Eigenthümlichkeit des ersteren diametral, somit unnatürlich gegenüber stehe. Und eben das ist bei der Fixsternsphäre gegenüber derjenigen der Planeten deshalb unmöglich, weil die letztere durch die erstere beherrscht wird, was kein Zeichen eines reinen Gegensatzes sei (—196, 21). Man kann auch nicht mit dem Gr. behaupten, dass man zwar die Kreispunkte als immer dieselben, aber doch auch wieder als verschieden von jedesmal anderem Standpunkte betrachten könne. Denn z. B. der Frühlingspunkt des Sonnenaufgangs sei für Fixstern- und Planetensphäre identisch (196, 34—197, 7). Auch wendet sich Simpl. gegen des Gr. Behauptung, dass man, um consequent zu bleiben, den Ausspruch des Ar. von dem μάτην ἢ ἑτέρα nicht bloss auf den Kreis, sondern auch auf die Gerade anwenden könne. Denn, sagt Simpl., der Kreis hat eine beständige, die gerade Linie dagegen eine begränzte Bewegung. Und wäre letzteres bei dem Kreise der Fall, dann freilich wäre dieselbe μάτην (—197, 23), überhaupt hat man die himmlische Kreislinie von den gewöhnlichen sublunarischen Veränderungen auszunehmen (—198, 6).

Indem der Gr. darauf ausgeht, zu zeigen, dass die Wesenheiten des Himmelsrayons unter sich eine Verschiedenheit zur Schau tragen, hat derselbe nach Simpl. (198, 7—28) den Beweispunkt verrückt. Denn wenn gegen Ar. etwas eingewendet werden sollte, so war es nicht das eben Erwähnte, sondern die Thatsache, dass man auch im Bereich der Himmelsbewegungen Gegensätze habe. Nach Simpl. (198, 28—199, 5) müsste man zugeben, dass die himmlischen Substanzen aus der quinta essentia gebildet und auf dieser Grundlage eine von den sublunarischen Dingen verschiedene Gemeinsamkeit und Differenz besitzen. So hätten die Gestirne der Planetensphäre gegenüber den οὐράνια und die Sonne gegenüber dem Mond Verschiedenheiten aufzuweisen. Aber der Begriff der Einfachheit bleibt nach Simpl. doch überall der gleiche (199, 5—22).

Das will doch soviel besagen, als dass die beiden Seiten des Weltalls, das Ueberirdische und das Sublunarische, auf der gleichen Grundlage aufgebaut sind, und dass jenes in diesem nachwirke, sowie dass die sublunarischen Körper auch durch eine ganz besondere Gegensätzlichkeit (im Werden und Vergehen) vor der himmlischen Welt sich auszeichnen, eine Verbindung von Platonismus und Aristotelismus, wie wir sie bei Simpl. nicht selten gefunden haben.

Simpl. erwähnt 201, 14 ff., dass Alex. der Meinung ist, Ar. habe die Unendlichkeit des Himmels besprochen, während Simpl. das Gegentheil behauptet. Denn nur bezüglich einzelner Theile des Himmels nimmt Ar. nach der Meinung des Simpl. die Frage ihrer Unendlichkeit vor. Meiner Ansicht nach lässt sich dieser Streit noch nicht zum Austrage bringen, weil die eine Frage so in die andere hineinspielt, dass man nicht imstande ist, beides zu trennen.

Simpl. meint ferner, Alex. habe den Beweis des Ar. 271 b 1 ff., dass der Himmel nicht ins Unendliche sich erstrecke, bloss daraus geführt angenommen, dass man die vom Mittelpunkt aus gezogenen Radien sich ins Unendliche verlängert denken müsste, während nach Simpl. 204, 33 — 205, 15 vorzugsweise auf den Umstand der absurden Begrenzung des Unendlichen von Ar. ein Hauptgewicht gelegt wird. Auch dieser Streit dürfte nicht so leicht entschieden werden, weil mit der einen Behauptung zugleich die andere gegeben ist.

Unter der Sammlung von Beweisen gegen die Unendlichkeit des Himmels, wie sie von Simpl. 206 — 208, gestützt auf Alex., dargelegt werden, hebe ich nur die Bemerkung des Simpl. am Schlusse hervor, wo es heisst, Ar. hätte den hier gegebenen Beweis noch vor seiner Darlegung über die Gestalt der Bewegung des Himmels führen sollen. Denn mit dem letzteren, d. h. mit der Behauptung, dass der Himmel kreisförmig sei, ist ja ohnehin schon wegen der Begrenztheit des Kreises der andere Beweis geliefert. Darauf ist zu sagen, dass Ar. meist die Beweise in einander laufen lässt, so dass nicht immer entnommen werden kann, was These und was Voraussetzung ist.

Nach Simpl. 211, 9—18 hat Alex. die Stelle 272 a 20 des Ar.

richtig auf den Himmel gedeutet. Später (215, 3—18) lenkt Simpl. unsere Aufmerksamkeit auf die Voraussetzung Alex.'s, als hätte Ar. 272 b 25 ff. zwei Kreise für den Himmel angenommen, da Ar. vielmehr nur eine Voraussetzung macht, welche ihm den Beweis erleichtert.

Zu Ar. 273 a 7—21 bemerkt Simpl. die Annahme des Alex., dass Ar. den Beweis von der Unmöglichkeit, über den Mittelpunkt, welchen die Erde im Himmelsraum bildet, hinaus nach abwärts sich zu bewegen, aus der allgemeinen Wahrnehmung hergenommen habe. Dagegen hebt Simpl. 217, 11—13 hervor, dass hierzu ohnehin die Voraussetzung bestehe, dass die Bewegung nach dem Mittelpunkte hin so geschehe, dass die betreffende Bewegungslinie mit der Radiallinie (πρὸς ὀρθάς) zusammenfalle.

Alex. hat, wie Simpl. 236, 26 ff. auseinandersetzt, den Schluss des Ar. 275 b 6—8 in der 2. Figur gestaltet. Simpl. weist darauf hin, dass man durch Hinzufügung einer 3. Prämisse den Schluss aus den ersten beiden nicht verändere. So sei hier die 1. Prämisse: Jeder räumliche Körper ist wahrnehmbar, die 2.: kein wahrnehmbarer Körper ist unendlich, was die 1. Figur ergäbe (Simpl. 236, 30—33, wo es heisst, dass man die 1. vorzuziehen habe, wenn beide möglich sind), und nun käme nach Stoischer Art (237, 1) noch hinzu „kein ausserhimmlischer Körper", was den Schluss nicht verändere.

Ar. 275 b 15—18 ist nach Alex. bei Simpl. 239, 25—28 auch von der Kreislinie zu verstehen. Simpl. meint jedoch 239, 28—33, dass zu dieser Annahme nicht mehr die Thatsache stimmen würde, dass man es mit einer Bewegung κατὰ φύσιν und παρὰ φύσιν zu thun habe, welche nur in dem Bereiche der auf geradliniger Bewegung beruhenden schweren und leichten Körper vorkomme. Uebrigens halte ich dafür, dass im Unendlichen geradlinige oder kreisförmige Bewegung dasselbe besagt.

Der von Ar. 275 b 25—29 geführte Beweis wird von Alex. als ein blosses ἔνδοξον angesehen (Simpl. 241, 31), da Ar. in Physik (B 1) die Voraussetzung mache, dass die Bewegung in der Natur durch ein äusseres Princip erfolge. Mit Recht verweist aber Simpl. 242, 3—11 darauf, dass die von Ar. vorausgesetzte Annahme da-

für, dass das Ding oder die Welt sich selbst bewege, nur eine Hilfsannahme sei.

Der Schlussbeweis des Ar. über die Unmöglichkeit von der Annahme eines σῶμα ἄπειρον (276 a 12—17) erscheint dem Alex. bei Simpl. 243, 30—244, 8 als identisch mit dem 1. Beweise 275 a 32—276 a 6. Da nämlich in diesem letzteren gesagt ist, dass die Materie überall die nämliche sein müsste, wenn man die Theorie der Atomistiker annähme, so habe Ar. in dem letzten Beweise sich die Aufgabe gesetzt, darzuthun, dass die Materie eben nicht überall die nämliche sei. Dagegen wendet Simpl. 244,8—33 ein, dass Ar. in solchem Falle nicht ἔτι zur Einleitung (276 a 12) gewählt hätte; ferner bemerkt Simpl. (244, 9—15), dass dieser 4. Beweis (Simpl. 243, 30) sich genau an den vorhergehenden anschliesse, in welchem gesagt ist, dass durch die Unendlichkeit jede Bewegung unmöglich gemacht wäre, weil die naturgemässe und naturwidrige Einrichtung derselben, zwischen welchen ein beständiger Wechsel bestehe, unmöglich erscheine. Der Unterschied zwischen dem 3. und 4. Beweise sei bloss darin gelegen, dass dort die Voraussetzung von bestimmten Oertlichkeiten für die Annahme der naturgemässen und naturwidrigen Bewegung stattfinde (244, 15f.), während hier bloss gesagt sei, dass die eine Bewegung so, die andere anders sei (244, 16f.). Zudem sei die Wendung bei Ar. 276 a 12 εἰ (sic!) οὗ παρὰ φύσιν τι μένει derart, dass sie nicht auf den 1. Beweis, sondern auf den Nachsatz 276 a 30f. uns hinlenkt, welcher nur noch näher bestimmt wird durch den gleichsam von neuem Standpunkt die Sache darlegenden Folgerungssatz 276 a 15, während sonst, wenn Ar. sich auf seinen 1. Beweis hätte beziehen wollen, von ihm gesagt worden wäre, unter direkter Vereinigung jener Folgerung mit der anfänglichen Voraussetzung: Wenn das eine naturgemässe, das andere naturwidrige Bewegung hat, so kann nicht jedes entweder Schwere oder Leichtigkeit haben. Die Hauptsache sei also in unserem 4. Beweise die Thatsache, dass man nicht naturgemässe und naturwidrige Bewegung zugleich innerhalb des unendlichen Körpers zu entdecken vermag, während im 1. Beweise die Unmöglichkeit des Schwer- oder Leichtseins dieses Körpers dargethan sei.

Man wird dem Simpl. im allgemeinen Recht geben müssen, ohne dass zu verkennen ist, wie innig diese Argumente mit einander verbunden erscheinen.

Alex. hebt bei Simpl. 245, 7—17 (in 245, 17 gehören hinter εἶναι die Schlussanführungszeichen) hervor, dass Ar. bei der Annahme der Atomistiker die Schwierigkeit findet, dass unter Voraussetzung der vollständigen Erfüllung mit Atomen keine Möglichkeit wäre, die Bewegung derselben zu erklären, weil es dann an leerem Raume fehlte. Dagegen macht Simpl. geltend (—246, 4), dass Ar. nur den Fall hervorheben wollte, in welchem die Wirksamkeit einer und derselben Materie, z. B. der Erde oder des Feuers, auf verschiedene Träger ein und desselben Stoffes vertheilt sei. Man wird aber die Wahrheit meiner Ansicht nach in der Mitte zu suchen haben, weil Ar. nur zeigt, dass, wenn die Stoffträger vertheilt sind, und wenn alles einen einzigen Stoff hätte, auch nur eine einzige Eigenschaft vorhanden wäre, nämlich Schwere oder Leichtigkeit; es ist also weder von vollständiger Erfüllung durch Atome, wie Alex., noch bloss von der Vertheilung des Stoffes an verschiedene Träger, wie Simpl. will, die Rede.

Ar. will 276 a 18—26 zeigen, dass es ausser dem gegebenen Himmel, der als unendlich angenommen werden soll, nicht noch andere unendliche Himmel gebe, aber auch dass sich nicht noch andere endliche Himmel finden. So Simpl. 246, 7—28. Die Ansicht Alex.'s, dass die Worte bei Ar. 276 a 21 f. von dem unendlichen Himmel gebraucht sind, weist Simpl. 246, 28 ff. zurück, indem er meint, dieselben seien nur zu dem Zwecke gesagt, dass die Rede ausgefüllt werde, da es ja eben nicht viele Unendliche gebe (247, 4 f.). Und weil Alex. 246, 31 sich des Ausdruckes bedient, dass kein Körper von jenen, aus welchen diese Welt besteht, ausserhalb derselben sich befindet, so will Simpl. dem Alex. damit einen Widerspruch nachweisen (247, 8 f.), welcher darin bestehen soll, dass man nach Ar. nur die Zahl der Himmel bestimmen, aber nicht eine Theilung der Welt vornehmen soll.

Rücksichtlich der Annahme des Alex. 248, 12 f., dass man nicht bloss Eine natürliche Bewegung einer anderen, ebenfalls Einen unnatürlichen Bewegung entgegensetzen könne, bemerkt

Simpl. 248, 13ff., dass es zwar richtig sei, dass die Seiten dieser Bewegungen einander nicht diametral entgegengesetzt sein müssen, da auch mittlere, theilweise nach auf-, theilweise nach abwärts und dgl. gerichtete vorhanden seien, aber die Hauptbewegungen und deren Seiten seien entgegengesetzt. Denn man müsse zwischen dem Gegensatze κατὰ φύσιν — παρὰ φύσιν und κατὰ φύσιν — παρὰ τὸ κατὰ φύσιν ὑπάρχον unterscheiden (248, 31—33).

Die Darstellung des Sinnes, welcher in den Aristotelischen Worten 276 a 26—30 steckt, ist nach Simpl. 249, 20ff. von Alex. 249, 1—15 nicht richtig getroffen. Darnach habe Alex. nur gesagt, dass, wenn der Himmel nur dem Einen Gesetze folge, wonach auf der Einen Seite eine Bewegung naturgemäss, auf der anderen dagegen naturwidrig sei, dann auch nur Eine Bewegung angenommen werden könnte, also dass, weil die Eine Bewegung auf Einen Himmel deute, auch nicht mehr als Eine Bewegung vorausgesetzt werden dürfe. Wenn aber im Folgenden (249, 44ff.) Simpl. meint, dass Alex. darin gefehlt habe, dass Ar. ein Absurdum nachweisen wollte, dann widerspricht er sich selbst, weil Simpl. selbst annimmt, dass Ar. das Absurdum von den 2 naturgemässen und von den 2 naturwidrigen Bewegungen voraussetzt, Bewegungen, welche aber nur stillschweigend von Ar. zugrundegelegt, während sie im folgenden Beweise genauer dargelegt seien.

Der 276 a 30 beginnende Beweis wird von Alex. als Anhängsel zum vorigen betrachtet. Simpl. erwidert hierauf (250, 16ff.), dass man, abgesehen von der einleitenden Partikel ἔτι, dem Sinne der Beweisführung entnehmen könne, dass wir es in unserem Punkte mit etwas Anderem als im Vorhergehenden zu thun haben. Denn es sei nunmehr davon die Rede, dass die Erde sich aufwärts und das Feuer abwärts bewegen müsste, wenn es mehrere Himmel gäbe. — In der nun folgenden Untersuchung macht Simpl. einen Unterschied zwischen ὁμοειδές, welches von ihm für gleichbedeudend mit συνώνυμον gebraucht wird (vgl. 250, 31—251, 3), und zwischen ὁμώνυμον, eine Erklärung, welche sich aus Ar. 276b2—5. 30ff. rechtfertigen lässt. Vgl. 253, 25ff. Weniger bin ich für die Ansicht des Simpl. 251, 23—29, welche er dem Alex. entgegenhält, dass 276 b 8f. das πεπερασμέναι von der Zahl, aber nicht

wie Alex. will der wirklichen Begrenzung nach (τῷ ἑκάστην πέρας τι ἔχειν καὶ μὴ ἐπ' ἄπειρον γίνεσθαι) genommen werden müsse. Denn der Beweis des Simpl., dass die negierte Unendlichkeit hier nichts zu sagen habe, sowie dass dieselbe bei der Kreisbewegung keine Geltung besitze, scheint mir deshalb hinfällig, weil es sich in unserem Falle ja darum handelt, von den auf gerader Linie vor sich gehenden, also endlichen Bewegungen der Elemente eine Ansicht zu gewinnen.

Im Folgenden meint Simpl. (252, 25. 253, 1 ff.), dass Alex. den Ausdruck 276 b 15 ἐν τῷ οἰκείῳ κόσμῳ nicht richtig aufgefasst habe, insofern derselbe nicht von dem einzigen Standpunkte des auf der einen Seite der Erde befindlichen Bewohners derselben gilt, sondern auch von der anderen, da sonst die Antipoden auf dem Kopfe gehen müssten. Nun sagt aber Alex. 252, 11 ff. ganz das Nämliche, wie Ar., nur dass ihm die Weltbegrenzung nicht im Sinne des Simpl. (253, 5 f.) klar geworden ist, was auch nicht wunder nehmen darf, weil nach Simpl. offenbar die Platonische ideale Gottheit diese Begrenzung bildet, was allerdings verhindert, dass Alex. einen festen (?) Stützpunkt für seinen οἰκεῖος κόσμος gewinnt.

Die tendenziöse Darstellung des Simpl. leuchtet auch aus 256, 2 ff. hervor, wo es heisst, dass sich aus Ar. schliessen lässt, dass unter Voraussetzung der nicht naturgemässen Bewegung sämmtlicher Elemente eine Anzahl von verschiedenen Welten angenommen werden müsste, worauf Simpl. erwidert, nicht Welten (κόσμος), sondern ungeordnete Welten (ἀκοσμίας) entstünden.

Etwas Aehnliches werden wir uns in der folgenden Polemik zu denken haben, in welcher Simpl. 258, 2—12 gegen die Ansicht Alex.'s (257, 28 ff.) zufelde zieht, dass erst durch das Vorhandensein von physischen Körpern ihre Bewegungsart bestimmt erscheine, während Simpl. der Ansicht huldigt, dass man vor allem die räumliche Anordnung und dann erst die körperliche Erfüllung aufzustellen habe, weil diese von jener abhänge, aber nicht umgekehrt. Während Ar. Körperlichkeit und Räumlichkeit so ziemlich promiscue gebraucht, worin Alex. ihn noch durch die Protegierung der ersteren vor der letzteren übertrifft, finden wir bei dem Neu-

platoniker Simpl. natürlich die Annahme von der Apriorität der mathematischen Räumlichkeit.

Alex. meint bei Simpl. 259, 3—17, es sei ein circulus vitiosus vorauszusetzen, dass mehrere Welten existiren; denn das wäre eben das zu Beweisende. Doch, meint Simpl. 259, 22—25, dass nicht dies die Beweisthese gewesen sei, sondern dass die einzelnen Elemente, das Schwere und das Leichte in demjenigen κόσμος, wo es sich gerade befinde, nach eigenen Gesetzen sich bewegen. — Auch hier liesse sich sagen, dass in Wahrheit Ar. allerdings nachweisen wollte, dass es unmöglich sei, dass mehrere Welten angenommen werden, aber er hat damit, dass er einen ähnlichen Satz zur Grundlage seines Beweises nahm, nur andeuten wollen, dass eben die von Simpl. gegenüber Alex. hervorgehobene Eigenschaft der Elemente es sei, durch welche die These bestätiget werde.

Eine interessante Frage wirft aber Alex. 259, 30—260, 18 auf. Daselbst heisst es, dass man darauf Rücksicht zu nehmen habe, wie die himmlischen Elemente in den lebenden Wesen wohl vorhanden seien, ohne dass sie jedoch sich mit den Elementen des κόσμος vereinigen, weil sie von der Seele des lebenden Wesens beherrscht werden. Dies sei sogar dann der Fall, wenn sich einer der Theile des animalischen Organismus von dem letzteren abtrenne. Denn auch unter dieser Voraussetzung bleiben die Elemente da, wo sie sich (in dem Organismus) zusammengefunden haben. — Offenbar hängt diese Lehre innig mit derjenigen von der Weltseele zusammen, weshalb sie von Simpl. mit besonderer Vorliebe behandelt wird.

XI.

Ueber Anaximanders Kosmos.

Von

H. Diels.

Für die Frage nach der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der griechischen astronomischen Wissenschaft vom Orient, als sie im 6. Jahrh. sich aus dem Nebel phantastischer Kosmologien abzuscheiden und selbständig zu entwickeln begann, kommt hauptsächlich Anaximander in Betracht. Denn von Thales gab es nur wenige und wenig zuverlässige Kunde. Erst Anaximanders Schrift, vermutlich das erste Prosabuch Griechenlands, gab Aristoteles und Theophrast die Möglichkeit, Authentisches zu berichten. Da nach Theophrast sich wahrscheinlich Niemand die Mühe genommen hat, die noch halb poetisch gefassten Formeln des Milesiers selbst zu entziffern, so sind die Excerpte aus den Φυσικῶν δόξαι neben Aristoteles die einzige Quelle. Danach ist das kosmische System Anaximanders in Kürze folgendes.

Die Sonne erhebt sich nicht, wie die kindliche Anschauung bisher angenommen hatte, morgens aus dem Meere, um abends wieder darin zu versinken, sondern sie beschreibt eine vollständige Kreisbahn, deren eine Hälfte uns freilich unsichtbar bleibt. Erzeugt wird diese constante Kreisbewegung (ἀΐδιος κίνησις) durch ein grosses rotirendes Rad[1]) oder vielmehr einen Radkranz, der

---

[1]) Diese Vorstellung ist wol altarisch. Das Sonnenrad kehrt bei den Kelten, Germanen und Indern wieder. S. Oldenburg, Rel. d. Veda 88.

aus krystallisirter, durchsichtiger Luft oder Duft (ἀήρ) gebildet ist. An der inneren Seite des Radkranzes bricht wie eine Speiche die Sonnenflamme hervor. Es ist dies die durch ein Loch des Rades wie durch das Mundstück eines Blasebalges (πρηστήρ) hinausgetriebene Feuerluft, die sich beim Austritt entzündet. Unterhalten wird diese Feuerluft durch die vom Meere aufsteigenden Schwaden. Verstopft sich das Loch, so entsteht eine Sonnenfinsternis. Aehnlich ist die Bahn des Mondes und der übrigen Gestirne zu denken. Auch die Phasen des Mondes erklären sich durch ganze oder teilweise Verstopfung der Radöffnung.

Nach unsern etwas kurzen Berichten ist die Stellung dieser Kränze so eingerichtet, dass die Sonne den grössten Kreis beschreibt, also im Zenith am höchsten unter allen Gestirnen steht, dann der Mond, und in einem dritten Kreis (wir wissen leider nichts genaueres) Fixsterne und Planeten angeordnet sind[2]). Es kann wol keinem Zweifel unterliegen, dass die Helligkeit des Feuers zu dieser Rangordnung die Veranlassung gab. Denn ursprünglich umgab die Erde eine zusammenhängende Waberlohe, welche alles umfasste wie die Rinde den Baum, nach seinem eigenen Ausdrucke. Dann zerriss diese Rinde und das Feuer ward in die einzelnen Ringe eingeschlossen. So ist es begreiflich, dass der dem ursprünglichen umschliessenden Firmamente am nächsten stehende Himmelskörper am meisten seine ursprüngliche Feuernatur bewahrt hat, also am hellsten erscheint, und ähnliche Erwägungen finden sich auch bei Späteren z. B. Parmenides wieder. Die geistreiche Hypothese von Gomperz, die Anordnung der Gestirne aus der Fliehkraft zu erklären[3]), kann ich mir nicht zu

---

[2]) Wenn Aëtius II, 15,5 in dem C. περὶ τῆς τῶν ἀστέρων φορᾶς καὶ κινήσεως genau spricht: Ἀναξίμανδρος ὑπὸ τῶν κύκλων καὶ τῶν σφαιρῶν ἐφ' ὧν ἕκαστος βέβηκε φέρεσθαι, dürfte man annehmen, dass die Fixsterne nicht jeder einzelne seinen Ring, sondern zusammen ihre σφαῖρα hatten, die gleichsam als unteres festes, aber durchsichtiges Gewölbe, Himmel und Erde, τάξις und ἀταξία pythagoreisch geredet, schied. Dann könnten natürlich Fixsterne und Planeten (wenn er von diesen gesprochen) nicht in einer Bahn liegen.

[3]) Gr. Denker I. 44: „Der Feuerkreis aber sollte einst geborsten sein, sicherlich durch Abschleuderungen, deren Annahme an die Laplace-Kant'sche Theorie erinnert. Das Walten der Fliehkraft konnte unser Weiser im Spiel

eigen machen, da diese Vorstellung wol auf die Theorie des 5. Jahrh., die Gestirne als ausgeschleuderte glühende Massen (μύδροι) anzusehen, passen würde, nicht aber auf die ätherischen aus Feuer und Luft gebildeten Kränze des Anaximander und Parmenides.

Man sieht in diesem System der Gestirnringe unschwer die erste[4]), wenn auch noch unvollkommene Andeutung der geocentrischen Sphärentheorie, welche die Astronomie des Altertums und Mittelalters beherrscht hat, und man ist in der Regel der Meinung, dass Anaximander zu dieser für seine Zeit grossartigen Anschauung auf Grund seiner mathematischen Studien gekommen sei. In der That, wer sich die Richtung der ionischen Schule von Thales bis Pythagoras vor Augen hält und dazu nimmt, dass Anaximander den Gnomon angewandt und die erste Erdkarte gezeichnet hat, was er nur mit speculativer Zusammenfassung der nautisch-astronomischen Einzel-Erfahrung seiner Landsleute zu Wege bringen konnte, der sieht, dass die Mathematik hierbei die Lehrmeisterin gewesen ist. Wenn man nun aber hierfür besonders die Distanzzahlen geltend macht, die er seinen Himmelsringen geliehen hatte, und begierig nach der mathematischen Erklärung dieser geheimnisvollen Arithmetik forscht, so ist man, glaube ich, auf einem Irrwege.

Gerade jene Zahlen scheinen mir vielmehr dafür zu sprechen, dass diese junge ionische Wissenschaft noch sehr stark in dem mystisch-poetischen Zauber befangen war, den sie selbst durch ihren Rationalismus zu zerstreuen versuchte.

Ich will die mannigfachen Notizen der Theophrastischen Excerpte über die Grösse des Sonnen- und Mondringes nicht im Einzelnen discutiren. Die Hauptsache ist:

---

der Kinder sowohl als in der kriegerischen Verwendung von Schleudersteinen beobachten. Hierbei musste er wahrnehmen, dass der am Ende eines Seils befindliche umhergeschleuderte Stein eine um so grössere Zugkraft ausübt, je grösser und schwerer er ist. Augenscheinlich darum nahm er an, dass die grosse Sonnenmasse am weitesten abgeschleudert worden sei, ihr zunächst sich die geringere Mondmasse, der Erde als dem Weltmittelpunkte aber am nächsten die kleinen Gestirne befinden, d. h. die Planeten sowohl als die Fixsterne".

[4]) Plinius VII. 203 *sphaeram in ea* (astrologia), *Milesius Anaximander* (adiecit).

1) Der Sonnenring (κύκλος) ist 28 mal so gross als die Erde. Aët. II. 20,1.

2) Die Sonne selbst ist so gross wie die Erde. Ihr Ring aber, von dem sie ausströmt (d. h. die innere Krümmung des Radkranzes), ist 27 mal so gross als die Erde. Aët. II. 21,1.

3) Der Mondring ist 19 mal so gross als die Erde. Aët. II, 25, 1.

4) Das n. 2 entsprechende Capitel über die Grösse des Mondes enthält nichts über Anaximander.

5) Der Sonnenring ist 27 mal so gross als der Mond. Hippolytus (c. 6. 560,4).

Was zunächst den letzten Zeugen angeht, der eine recht gute Epitome benutzt hat, so kann sein nur in jungen Handschriften erhaltener Text, der ἑπτακαιεικοσαπλασίονα τῆς σελήνης gibt, nicht gegen Aëtius aufkommen, der in zwei verschiedenen Capiteln und beidemale durch zwei bis drei Zeugen (Plutarch, Theodoret, Stobaeus) die Lesart τῆς γῆς verbürgt. So scheidet also n. 5 aus. Die sonderbare Abweichung aber, die zwischen n. 1 und 2 in der Zahl vorliegt, ist doch wohl mit Recht so erklärt worden, dass Anaximander die Zahl 28 angab, wo er die äussere Peripherie des Sonnenkranzes meinte, 27 dagegen, wo es sich um den eigentlichen Ort der Sonne, das Feuerloch handelt, aus dem sie wie aus dem Schwalche herausgeblasen wird. Ergänzen wir nun danach die entsprechende zufällig in der Ueberlieferung ausgefallene Notiz über den Mond (n. 4 oben), so wird der innere Radkranz 18 mal so gross sein als die Erde. Man hat also unter diesen Zahlen die lichte Weite dieser Reifen zu verstehen. In anderen Worten, der Durchmesser des inneren Sonnenreifes ist gleich 27 Erddurchmessern, der des Mondes gleich 18 Erddurchmessern. Ergänzen wir nach diesem Verhältnis die dritte der Erde zunächst stehende Sphäre, die der Fixsterne (und Planeten?), so ergibt sich ein harmonischer Abstand von 9 Erddurchmessern [5]. Wenn nun der

[5]) Vgl. Neuhäuser, Anaximander (Bonn 1883) 396 ff. P. Tannery, Pour l'histoire de la Science Hellène (Paris 1887) S. 91. Burnet, Early Gr. Philosophy (Lond. 1892) S. 70.

Sonnenkranz aussen 28, innen 27, der Mondkranz aussen 19, innen 18 Erddurchmesser enthält, so ist die Breite dieser Ringe auf einen Erdradius zu veranschlagen. Vortrefflich stimmt nun mit diesen Proportionen, dass Anaximander die Erde, die er als eine flache Walze (wie von einer Säulentrommel) betrachtet, $^1/_3$ so hoch als breit sein lässt; s. Plut. Strom. 2 (579,12).

Wer diese Zahlen überblickt, kann unmöglich der Ansicht sein, dass das ernsthafte, durch den Augenschein nahe gelegte, oder gar durch geometrische Constructionen gewonnene Abmessungen der Gestirnentfernungen darstellen sollen. Wer daran festhält, wird wie Zeller (225) ausführt, ganz andere Maasse für den Sonnenabstand und wie mich dünkt, auch für den Mondabstand erwarten.

In Wirklichkeit ist diese ganze Zahlenspeculation nur eine dichterische Veranschaulichung, deren Elemente wir, wenn ich nicht irre, noch nachweisen können. Die voranaximandrische Kosmologie unterscheidet — das ist der wesentliche Differenzpunkt — nur oben und unten. Ueber der Erde wölbt sich der Himmel, unter der Erde der Tartaros. In der Ilias Θ Anf. droht Zeus jeden ungehorsamen Gott in den nebligen Tartaros zu werfen, der so tief unter dem Tiefsten der Erde (dem Aides) liegt, wie der Himmel über der Oberfläche. Also die Erde bildet wie natürlich den gegebenen Mittelpunkt, von dem aus die Abmessung erfolgt. Genauere Maasse gibt die Speculation des boeotischen Sängers (Theog. 722): Neun Nächte und Tage würde ein eherner Amboss brauchen, wenn er vom Himmel zur Erde fiele, und wiederum neun Nächte und Tage, wenn er von da in den Tartaros kommen wollte. Man sieht die Neunzahl steckt hier eine ungefähre Zahl ab. Die heilige Neun ist eine Verstärkung der uralten heiligen Dreizahl. Die Abmessung besagt also nicht viel mehr, als wenn die Inder drei Vischnuschritte von der Erde zum Himmel rechnen. Wenn die Dreizahl die erste runde Zahl einer urältesten Culturstufe ist, welche nur drei Quantitäten Singular, Dual und Plural zu unterscheiden pflegte und alles über 3 Hinausgehende mit derselben Zahl der Unendlichkeit belegte[6]), wie die Späteren dafür

[6]) Dies scheint Aristoteles bei seiner Erklärung der heiligen Dreizahl de caelo A 1. 268^{a}16 vorgeschwebt zu haben.

das Hundert, das Tausend, die Myriade erfanden, so begreift sich der uralte und weitverbreitete Cultus der Dreizahl und ihrer Vielfachen, der Neun und der 27.

Dieser Cult findet sich am ausgeprägtesten bei den Ariern und zwar ohne Ausnahme allen, von den Kelten bis zu den Indern, mit Vorliebe überall an den Totencult, dann überhaupt an chthonisch-agrarische Ceremonien angeknüpft.

Von den Ariern haben die Finnen und Tataren diesen Cult übernommen und mit besonderer Energie ausgebildet, ebenso die Etrusker, nicht aber die Semiten, die mit der 6 und 7 Zahl ähnliche Gedanken verbanden[7]). Ob die Aegyptischen Enneaden[8]) selbständig sind oder mit der arischen Cultur zusammenhängen, weiss ich nicht zu sagen. Der ganze Gegenstand ist weder dem Materiale noch der wissenschaftlichen Bearbeitung nach bisher annähernd erschöpfend dargestellt und bedarf dringend einer zusammenfassenden cultur- und religionsgeschichtlichen Würdigung.

Wie eng nun aber religiöse Anschauung und Ceremonie mit der Kosmologie zusammenhängt, was man in der Regel bei der kosmologischen Litteratur der Hellenen zu leicht vergisst, weil diese dem homerischen Epos entsprechend das eigentlich Religiöse zu verwischen pflegt, das zeigt noch in greller Deutlichkeit das finnische Epos Kalewala, das noch jetzt die Nähte deutlich aufzeigt, mit denen die uralten Zaubersprüche und kosmologischen Speculationen mit heroischer Action verbunden sind, das zeigt vor allem das Schamanentum, das ursprünglich bei allen östlichen Zweigen der ural-altaischen Völkerfamilie verbreitet war, jetzt aber nur noch bei den Tungusen blüht[9]). Das religiöse Drama, das der Schamane d. h. der durch Geburt der Zaubererkaste angehörige Beschwörer aufführt, hat zwei verschiedene Zielpunkte. Entweder führt die Exstase den Schamanen in den Himmel oder zur Hölle.

[7]) Ueber die 3 und 9 vgl. meine *Sibyll. Blätter* S. 41. Rohde, *Psyche* 213. Spiegel, *Er. Altert.* II. 191. Kaegi, Neunzahl bei d. Ostariern *Philol. Abh. H. Schweizer-Sidler gew.* Zür. 1891. Leist, *Altar. Jus g.* S. 270. Finnen: Castran *Finnische Myth.* 147 u. öfters. Etrusker z. b. Plin. 2, 182. S. Wölfflin, *Archiv f. l. Lexic.* IX 333. Usener zu Theodosios S. 135.

[8]) Vgl. Maspero *Revue des Religions* XVIII. 253 u. XIX.

[9]) Radloff, *Aus Sibirien* II, 3ff.

Die verschiedenen Stadien dieser Himmels- und Höllenfahrt sind in jenen dramatisch vorgeführten Visionen mit grosser Anschaulichkeit entwickelt und so erfahren wir, dass über der Erde in 17 Schichten das Reich des Lichtes sich ausdehnt, während unter der Erde in neun Schichten das Reich der Finsternis sich dehnt, wo Erlik der Urmensch als verstossener Titane haust.

Die Aufgabe des Schamanen besteht nun darin, in seiner Himmelfahrt eine Schicht nach der andern zu durchbrechen und so möglichst hoch vorzudringen, um von dort die Wahrheit, die Orakel zu holen, um derentwillen der Dienst des Zauberers begehrt wird. Ebenso bei der Höllenfahrt, welche den Zweck hat, die noch im Hause irrende Seele eines Verstorbenen in der Unterwelt richtig abzuliefern. Bei der strengen Anwendung der heiligen Neun im Schamanenritus ist es klar, dass der Kosmos von oben nach unten in 3×9 Schichten geteilt wird. Die Erde wird noch der oberen Schicht zugerechnet und bildet die erste Etappe des Lichtreiches, dann folgen zu immer höherem Lichte steigend 17 Himmelsschichten[10]). Auf der höchsten thront der allergütigste Himmelsgott Kaira Kan. Unter der Erde beginnt der Tartarus in neun Schichten[11]).

Es ist unmöglich, die grosse Aehnlichkeit dieser kosmologischen Anschauung mit der Anaximanders zu verkennen und doch wird es Niemand einfallen wollen, uralte Beziehungen zwischen den Zauberern am Altai und dem Physiker in Milet zu ersinnen. Die kritiklose Ableitung occidentalischer Weisheit aus dem Orient, die seit Creuzer immer und immer wieder auftaucht, wird durch die sich ausbreitende Methode der vergleichenden Religionswissenschaft von selbst immer seltener werden, je mehr man in die Genesis der Ideen eindringt und in die Urgedanken der Menschheit sich psychologisch vertieft. Niemand wird die Völker, welche der absurden

---

[10]) Aus dieser Verwendung ist dann erst die typische Geltung der 17 (17 Chane) abgeleitet.

[11]) Wenn daneben auch 7 Schichten vorkommen, so ist semitischer Einfluss klar, da sowohl der Islam als das Christentum in neuerer Zeit oberflächlich eingewirkt haben. Schon in der babylonisch-assyrischen Höllenfahrt der Ištar kommen die 7 Stationen der Unterwelt vor.

Sitte der Couvade huldigen, in eine historische Verbindung bringen wollen, Niemand wird das Nirwana des Buddha aus dem gleichzeitigen Pessimismus der Orphiker herleiten, Niemand wird umgekehrt den Heraklitischen Logos auf das Tao des etwa 100 Jahre früher lebenden Laotse, das allerdings die allergrösste Aehnlichkeit zeigt, beziehen oder diesen wiederum aus dem Brahmanentum ableiten wollen. Da die menschliche Seele überall gleich ist und überall ähnliche Culturentwickelungen eintreten müssen, so ist das Zusammentreffen ähnlicher oder identischer Ideen das normale. Historische Beziehungen dürfen daher nur da vermutet werden, wo sie auch sonst im Zusammenhange nachweisbar sind.

In unserem Falle hat es gar nichts verwunderliches, dass in dem Jahrhundert der Mystik, das ein visionäres Schamanentum auch bei den Hellenen zu vorher und nachher nie wieder erlebter Blüthe gebracht hat, ähnliche kosmologische Phantasien in Anknüpfung an die hesiodischen Rudimente ausgebildet worden sind. Als dann Anaximander aus wissenschaftlichen Gründen seinen rotirenden Kosmos aufgestellt hatte, verband sich ihm die poetische Schichtung der kosmologischen Volksvorstellung zu einer Himmelskarte[12]), die genau so aus Wahrheit und Dichtung zusammengesetzt ist wie seine Erdkarte, die der alles umkreisende Okeanos einschloss, deren Mittelpunkt der heilige Nabel in Delphoi bildete[13]).

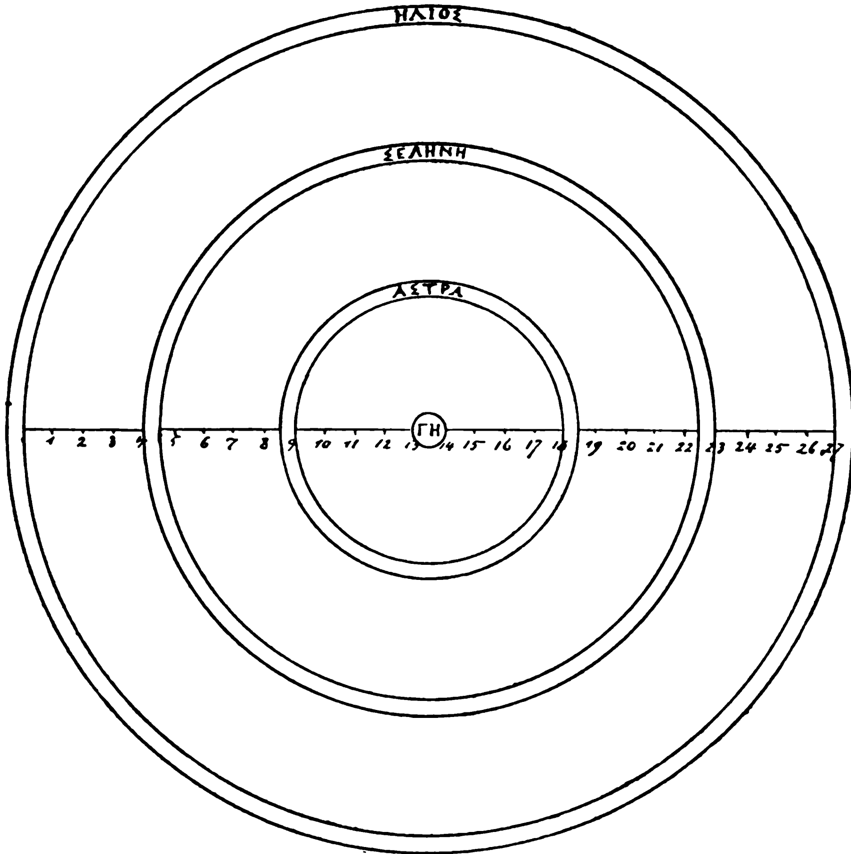
Was Simplicius vom Stil des Anaximander sagt mit Rücksicht auf die orphische Lehre von der Strafe, die der Einzelne für sein egoistisches Heraustreten aus der Gesammtheit zu zahlen habe, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων, das gilt von der gesammten Speculation dieser Zeit. Das Ἄπειρον selbst ist ein urpoetischer Gedanke, wie ihn der jugendliche Schiller in seiner Weltenfahrt („Die Grösse der Welt“) ähnlich geträumt hat. Dilthey sagt (in seiner Einl. in die Geistesw. 184) von diesem Hineinragen der mythischen Vorstellungen in die Principien der alten Physiker, sie enthielten gleichsam die Fussspuren der Götter in ihrem Wirken. Das bezieht sich aber nicht blos auf die Götter-

---

[12]) S. die Skizze auf der beigefügten Tafel.

[13]) Agathem. I 2 (G. M. II. 471,10). Berger, *Gesch. d. n. Erdk.* I 85.

kraft, welche Thales und seine Nachfolger dem Ur-Wasser und den anderen Principien geliehen haben, es bezieht sich nicht blos



auf das Erbteil überkommener Anschauung, welche die ionische Historie mit dem ionischen Epos gemein hat, sondern noch mehr auf die damals ganz moderne mystische Sphäre, an der die Religion wie die Wissenschaft des 6. Jahrh. gleichmässig gesogen hat.

Eines hat diese religiös-poetische Mystik der Hellenen vor den oft zum Verwechseln ähnlichen Gestaltungen der anderen Nationen voraus, das Moment der Schönheit. Der Begriff κόσμος selbst entspringt einer ästhetischen Anschauung. Wer die Himmels-

karte des Anaximander betrachtet, wird an Schillers Worte erinnert, mit denen er das Erwachen der hellenischen Wissenschaft in den Künstlern feiert (284ff.):

In selbstgefälliger, jugendlicher Freude
Leiht er den Sphären seine Harmonie,
Und preiset er das Weltgebäude,
So prangt es durch die Symmetrie.

In der That hat die poetische Abmessung der Anaximandrischen Sphären vielleicht mehr wert als die bewundernswürdigen exacteren Berechnungen des Aristarch von Samos. Dem Dichter-Philosophen ist aufgegangen, was den wissenschaftlichen Astronomen des Altertums verborgen blieb, dass der Kosmos durch ein Gesetz zusammengehalten wird, das sich in symmetrischen Zahlen-Verhältnissen anschaulich darstellt. An die somnia Pythagorea hat Copernicus bewusst angeknüpft und Anaximander steht dem Kosmos Keppler's näher als Hipparch und Ptolemaios. Die hellenische Wissenschaft hat eben meines Erachtens darum so ausnahmsweise viel geleistet, weil sie auch der Phantasie in der Wissenschaft ihr Recht gab:

Was wir als Schönheit hier empfunden,
Wird einst als Wahrheit uns entgegengehn.

XII.

Gassend oder Gassendi?

Von

C. Güttler in München.

Gelegentlich einer Recension in No. 6 der „Literarischen Rundschau“ (1896) macht Prof. Clemens Bäumker in Breslau folgende Anmerkung: „Der Herausgeber hätte die Unform Gassendi nicht stehen lassen sollen. Derjenige, welcher dem Canonikus von Digne, Pierre Gassend, zuerst die italienisch klingende Namensform gab, hat dies gewiss gethan, weil er den Genitiv von Gassendus für den Namen selbst gehalten hat, und solchen Unverstand sollte man nicht weiter fortpflanzen.“

Dass sich die Sache nicht so verhält, wäre aus der Biogr. Univ. XV. p. 624 zu ersehen gewesen, wo der Verfasser des Artikels Gassendi angiebt, die Familie habe sich auch der Schreibweise Gassendy bedient. Dieselbe Orthographie wechselnd mit Gassendi, wendet Cousin in seiner Uebersetzung von Descartes' Werken an. Die Benennung „Gassendi“ ist nichts Anderes als die modernisirte Schreibart des altfranzösischen „Gassendy“. Wäre die Annahme Bäumkers und Anderer richtig, so dürfte sich der Name Gassendi nicht vor der ersten Publikation der „Gassendi Opera. Lugd. 1658“ finden, während er nachweisbar schon zu Lebzeiten des Philosophen in Gebrauch war.

Die Frage der Rechtschreibung ist nicht neu. Schon 1839/40 hat ihr Honorat in den Annales des Basses-Alpes tom. II p. 33 eine Untersuchung gewidmet (Documents historiques sur Pierre

Gassend dit Gassendy ou Gassendi, origine des noms français terminés eu, y, ou i); er gelangt zu dem Resultate, dass Gassendi selbst nicht mit y unterzeichnet habe, dass aber Andere diese Endung beifügten, „parceque selon l'usage, on croyait le nom de Gassendy plus honorable, que celui de „Gassend" (p. 40).

Ein zweiter Artikel derselben Zeitschrift (p. 72) verzeichnet die „Généalogie de Gassendy". Wir erfahren daraus, dass Antoine Gassend und Françoise Fabry (auch Fabri, aus der Gegend von Colmar) sieben Kinder zeugten, von denen vier im jugendlichen Alter starben; drei: Pierre der Philosoph, Catherine und Jean erreichten höhere Altersstufen. Jean studirte gleich dem älteren Bruder zu Avignon Theologie, starb 1630 und brachte es als Subdiakon bis zum Doktor der Theologie, auch wird seine Kenntniss im Beobachten gerühmt. Catherine heirathete einen Landmann aus der Umgegend, Jean Boudoul; ihrer Ehe entsprossten fünf Kinder, von denen die Tochter Lucrèce Boudoul sich im Alter von 13 oder 14 Jahren mit dem 18jährigen Pierre Gassend, dem Sohne des Kaufmanns Andreas Gassend zu Digne vermählte. Dieser zweite Pierre Gassend besuchte gleichfalls die Hochschule zu Avignon und wurde 1652 Advocat „au Barreau de la cour du Parlement".

Man muss mit der Genealogie bekannt sein, um die Handzeichen der Gassend's auseinander zu halten. Gelegentlich eines vorübergehenden Ferienaufenthaltes in Paris schlug ich im Manuskriptenzimmer der Nationalbibliothek die Fonds français nach und fand unter No. 12270: „Lettres de Gassendi et de plusieurs membres de sa famille" (1623—1655. fol. 22. Mémoires de La Poterie touchant la naissance, vie et mort de Mons. Gassendy, mon oncle. Papier XVIIe—XVIIIe siècle. 103 feuillets 330 sur 230 mm). Die ersten 14 Briefe, deren Inhalt hier gleichgültig ist, vom 28. December 1623 bis 12. März 1629 reichend (f. 1—21), stammen von Jean Gassend; 9 sind aus Courbons und Avignon an den Dr. der Theologie und Canonikus zu Digne, 5 an Boudoul gerichtet. Der jüngere Gassend zeichnet entweder: Gassend mit eckig verzogenem Endschnörkel, oder ohne jedes Anhängsel, zuweilen mit drei s; die Adressen an den Bruder lauten übereinstimmend: „A Mr. Mr. Gassend, docteur et chanoine". Es folgen fol. 22 die für

die Lebensgeschichte äusserst wichtigen Memoiren von Gassendi's Privatsekretair Antoine de La Poterie. Der Copist ist der Advokat Pierre Gassend, welcher das Aktenstück mit „Gassendy, mon oncle“ überschrieben hat. Diese Memoiren sind von Tamizey de Larroque in der Revue des questions historiques tom. XXI, 1877. p. 103, veröffentlicht worden. Am 27. April 1650 schreibt der Neffe Pierre Gassend aus Lyon an: „Mons. Mons. Gassend, presvost en l'église cathédrale de Digne“, der sich zur Kräftigung der Gesundheit in Toulon aufhält. Dieser wie die beiden folgenden Briefe vom 15. December 1652 und 4. Januar 1652 sind „P. Gassend“ unterzeichnet und ebenso an „Gassend“ adressirt. Am 23. April desselben Jahres zeichnet jedoch derselbe Neffe anstatt Gassend „Gassendy“, während auf der Adresse die Form „Gassend“ beibehalten wird (f. 42). Umgekehrt trägt der Brief vom 24. September 1653 (fol. 60) die Aufschrift: „A Monsieur Gassendy chez Mr. B. Monmor (auch Montmort) conseil du Roy, à Paris“, während „Gassend“ die Unterschrift bildet. Die gleichen Adressen „Gassendy“ weisen die nächsten drei Briefe vom Oktober 1655 auf, die sich mit dem schwer erkrankten Oheim in Paris beschäftigen. Dasselbe Thema behandelt ein Brief von Pierre's Vater, Andreas Gassend, an seinen Vetter Gassend in Paris. Den Briefen des Neffen reiht sich fol. 70 ein äusserst liebevolles Schreiben vom 24. Oktober 1655, der verheiratheten Schwester Catherine an ihren mit dem Tode ringenden Bruder an. Unterschrift wie Adresse lauten gleichmässig Gassendy mit y.

Neben der altfranzösischen Form findet sich aber in den Papieren auch schon das modernisirte „Gassendi“. Ein mit 10 Unterschriften des Rathes von Champtersier (?) versehener Brief vom 18. April 1650 (fol. 83) trägt die Adresse: „Monsieur Gassendi, docteur de saincte théologie & presvost de l'église cathédralle de Digne à Thollon“. Fol. 98 enthält eine Zahlungsanweisung über 800 Livres an „Mrs. Luilliez Maître des comptes et conseiller au parlement de Metz“. Der Aussteller ist Pierre Gassend, der Philosoph, Luilliez quittirt den Empfang der Summe am 25. December 1652 an Monsieur Gassendi, die Hand des Neffen hat hinzugefügt: „Lettre de charge de Mrs. Gassendy“.

Ausser dem Fascikel No. 12272 besitzt die Nationalbibliothek noch eine zweite Sammlung (fr. 9536), in welcher fol. 196—294 die wissenschaftliche Correspondenz Gassendi's mit dem eng befreundeten Parlamentsrath de Peiresc niedergelegt ist. Die von Tamizey 1893 publicirten 41 Briefe[1]) sind ohne Vornamen mit Gassend und einem Endschnörkel gezeichnet, aus dem man zuweilen ein y herauslesen könnte. Der Empfänger notirt auf der Adressseite unterschiedslos: de Gassendy, oder de Gassendi, oder de Gassend. Dass in der That diese drei Namen durchaus gleichwerthig neben einander herliefen, erhellt aus der Oraison funèbre, welche Nikolaus Taxil am 14. November 1655 in der Kathedrale zu Digne seinem Vorgänger in der Probstwürde gehalten hat[2]). In dieser von Tamizey de Larroque 1882 auf's Neue edirten französischen Gedächtnissrede kehrt die Schreibweise „Gassendus", meist mit „l'illustre" verbunden, sechs mal wieder, „Gassendi" findet sich vier mal, „Gassendy" einmal, „Gassend" gar nicht. Die Seiten 53—55 der kleinen Druckschrift vereinigen alle drei Bezeichnungen: „Il dit donc, qu'ayant fait, le chemin de Paris en Dauphiné avec Monsieur Gassendi etc." — „leur dessin estoit d'aller visiter un grand et très-renommé Philosophe appelé Monsieur Gassendus, qui autre-fois etc." — „Bien que sa doctrine ait occupé ses raisonnemens sur les pensées d'Epicure, je puis dire, que Monsieur Gassendy n'a travaillé que pour corriger les erreurs d'Epicure par la sagesse de ses sentimens."

Welche Orthographie ist hiernach im deutschen gelehrten Verkehr vorzuziehen? Sicherlich jene, welche die Franzosen selbst ihrem Landsmann zuerkannt haben und die seit dem siebzehnten Jahrhunderte sich als französisches Wort eingebürgert hat: Gassendi. Wenn ältere und neuere Monographien wie jene von Bernier, Bougerel, Camburat, Guichard, de Terris, Berluc-Pérussis,

---

[1]) Tamizey de Larroque: Lettres de Peiresc à Borrilly, à Bouchard et à Gassendi, Lettres de Gassendi à Peiresc 1626—1637. Paris, Imprimerie nationale, 1893.

[2]) Oraison funèbre de Pierre Gassendi par Nicolas Taxil, prononcée dans l'église cathédrale de Digne le 14. novembre 1655, publiée avec divers documens inédits par Philippe Tamizey de Larroque. Digne, 1882.

Tamizey ausnahmslos von „Pierre Gassendi“ reden, wenn alle französischen Kataloge und Nachschlagewerke diesem Brauche folgen, wenn bei Bougerel das Bildniss von Mathey „Petrus Gassendi“ unterschrieben ist, wenn in Digne durch die Bronzestatue Gassendi's und den Boulevard Gassendi dieser Name auch monumental fixirt worden ist, so besteht für uns keine Veranlassung, hierin eine Aenderung vorzunehmen. Anerkannt muss werden, dass sich für „Gassend“ gute Gründe beibringen lassen[1]), dagegen entbehrt die Hypothese, ein schwacher Grammatikus habe der Gelehrtenwelt den Genitiv für den Nominativ aufgedrängt, und so habe sich der „Unverstand“ kurioserweise durch zwei Jahrhunderte fortgepflanzt, jeder Basis, und ist angesichts des handschriftlichen Materials fallen zu lassen.

Die Handzeichen haben folgende Formen (s. nebenstehend):

---

[1]) Der Hauptkatalog des British Museums druckt: „Gassend“.

6. 8. 1627.

27. 4. 1650.

24. 10. 1655.
Catherine Gassendy, verehelichte Boudoul.

2. 11. 1627.
Jean Gassend.

23. 4. 1652.
P. Gassend, Neffe.

Quittung.

P. Gassend, d. Philosoph.

Briefe an Peiresc.

André Gassend.

Briefadresse.
18. 4. 1650.

Quittung v. Luilliez.
25. 12. 1652.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Karl Joël, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Paul Wendland, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

II.

Bericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter. 1891—1896.

Von

Clemens Baeumker in Breslau.

Erster Artikel.
(Schluss.)

Betreffen die zahlreichen neuen Mitteilungen in dem Werke Hauréau's, von denen im Vorstehenden natürlich nur eine Skizze gegeben werden konnte, vorwiegend die innere Entwickelung der scholastischen Philosophie, so bietet das monumentale Werk Denifle's und seines Mitarbeiters E. Chatelain (dessen erster Band Archiv V 132ff. von mir angezeigt wurde):

2. Chartularium Universitatis Parisiensis. Sub auspiciis Consilii generalis Facultatum Parisiensium ex diversis bibliothecis tabulariisque collegit et cum authenticis chartis contulit notisque illustravit Henricus Denifle, auxiliante Aemilio Chatelain. T. II, sect. 1. Ab anno MCCLXXXVI usque ad annum MCCCL. Parisiis 1891. — T. III. Ab anno MCCCL usque ad annum MCCCLXXXXIII. Parisiis 1894.

nebst seiner Ergänzung:

3. Auctuarium Chartularii Universitatis Parisiensis. Sub auspiciis Concilii generalis Facultatum Parisiensium ediderunt Henricus Denifle, Aemilius Chatelain. T. I. Liber Procuratorum Nationis Anglicanae (Alemanniae) ab anno MCCCXXXIII usque ad annum MCCCCVI. Parisiis 1894.

zunächst Beiträge zur äussern Geschichte der Scholastik, die ja an

der Pariser Hochschule die lebendigste und universalste Stätte ihrer Entwicklung hatte. Nachrichten zur Biographie einer grossen Anzahl von Lehrern und Schriftstellern und zur Geschichte des Unterrichtsbetriebes werden teils in dem schier unerschöpflichen, zu einem guten Teile hier zum ersten Male publicierten urkundlichen Material, teils in den Einleitungen und in den von staunenswerter Erudition zeugenden Anmerkungen geboten, welche den Dokumenten in fast verschwenderischer, aber stets hoch willkommner Fülle beigegeben sind. Namentlich wo neben dem Chartular noch das Auctuarium zu Gebote steht, erhalten wir ein überaus lebensvolles Bild von der Entwicklung des Einzelnen, von seinem Studiengang und seiner akademischen Thätigkeit, von seinen kleinen Freuden und Leiden, wo selbst Doktorschmaus und Abschiedstrunk, Auditorienverteilung und Auditorienvertauschung nicht übergangen werden. Nicht gerade Grössen ersten Ranges zumeist, aber doch immerhin Namen, die in der Geschichte der Philosophie des Mittelalters mit gutem Grunde ihre Stelle gefunden haben, begegnen uns in ziemlicher Anzahl; und von manchem unter ihnen erfahren wir nicht nur dieses oder jenes neue Faktum, sondern es werden auch verbreitete Irrtümer richtig gestellt. Duns Scotus[121]) eröffnet den Reigen. Vor allem treten die Vertreter des Nominalismus in den Vordergrund. So Durandus de S. Porciano[122]), Petrus Aureolus[123]), Johannes Buridan[124]), hinsichtlich dessen die durch Aventin verbreitete Fabel seiner Vertreibung aus Paris bekämpft und die [noch von Hauréau geteilte[125])] Annahme einer Thätigkeit in Wien verworfen wird[126]), Marsilius von Inghen, der berühmte Lehrer, der dann eine Zierde der neugegründeten Heidelberger Hochschule wurde[127]), Heinrich Heynbuch aus Langen-

[121]) Chartul. II. p. 117f.
[122]) Chart. II. p. 218. 424.
[123]) Chart. II. p. 225.
[124]) Chart. II. p. 621. 645. 646; öfter im Auctuar. I.
[125]) Hauréau, Hist. de la phil. scol. II. 2, p. 453.
[126]) Chart. II. p. 646 not.
[127]) Reiche Nachrichten über ihn bietet das Auctuarium; anderes Chartul. III. p. 91. 166. 200. 553ff. Hinsichtlich seines Wegganges von Paris giebt auch Denifle's Publikation keine völlige Gewissheit. Chartul. II. p. 646 n. 29 nimmt Denifle an, dass Marsilius sicher 1379, wahrscheinlich sogar 1383, als Heinrich

stein[128]), bekannt als Henricus de Hassia, der später in Wien eine bedeutende Rolle spielte[129]), Albert von Ricmestorp[130]) [Albertus de Saxonia[131])], Johannes Dorp, der Erklärer des Buridan, den Prantl mit Unrecht unter den Terministen des späten XV. Jahrhunderts anführt[132]), da er vielmehr schon im Jahre 1393 seine Antrittsvorlesung als magister in artibus hielt[133]). Auch Ockam[134]) und Peter von Ailly[135]) treten in unsern Gesichtskreis; ebenso Petrus Johannis Olivi[136]), Franz Mayronis[137]) und Hieronymus von Prag[138]), der Gefährte von Hus. Die

---

von Langenstein und andere deutsche Lehrer von Paris fortzogen, noch in Paris weilte; Auct. I. p. 370, n. 6 glaubt er — was auch mir wahrscheinlicher erscheint —, dass er 1379 Paris bereits verlassen habe. — Stöckl (Gesch. d. Phil. d. M.-A. II. 1050) meint — nach dem Vorgange von Tennemann —, dass nur die Verwechslung mit Marsilius von Padua unsern Marsilius unter die Nominalisten (unter denen ihn auch Denifle, Chart. III. Introd. p. X aufzählt) gebracht habe. Allein diese, auch von anderen, wie De Wulf (No. 24) vertretene Ansicht, der auch ich mich früher zuneigte, übersieht, dass der Begriff der „Nominales" und „Reales" damals ein anderer war als wie im XII. und XIII. Jahrhundert. Er bezieht sich jetzt auf die Art, wie man nominalistischerseits die Logik betrieb und dieselbe durch gewisse Untersuchungen erweiterte. Prantl, Gesch. der Logik im Abendlande, IV. S. 186ff. hat dies mit grosser Gelehrsamkeit auseinandergesetzt. In der Logik aber folgt Marsilius von Inghen ganz den „Nominales".

[128]) Nicht aus der adlichen Familie derer von Langenstein: Chart. III. p. 134. (Vgl. schon Hartwig bei F. W. E. Roth, Zur Bibl. des Henricus Hembuche de Hassia, Centr.-Bl. f. Bibliothekswesen, Beih. II. Leipzig 1888, S. I Anm. 1 und S. 22.)

[129]) Er kam nach Wien nicht spätestens 1383, sondern frühestens 1384 und wird erst 1385 Apr. 22 in den dortigen Universitätsakten erwähnt: H. V. Sauerland, Histor. Jahrbuch XIV. (1893) S. 862.

[130]) Prantl a. a. O. S. 60 schreibt: von Riggensdorf.

[131]) Chart. III. p. 91. 93. Oft im Auctuar.

[132]) Prantl a. a. O. IV. 237.

[133]) Auct. I. p. 676. Vgl. Chart. III. Introd. p. X. n. 4.

[134]) In verbesserter Textform erhalten wir das Verbot der ockamistischen Lehre (Chart. II. p. 485f.) von 1339 Sept. 25 und die Verwerfung mehrerer Sätze der Ockamisten von 1340 Dec. 29 (Chart. II. 505ff.) durch die Artisten-Fakultät. Bei Stöckl, a. a. O. II. 1038ff. scheint, nach seiner Übersetzung zu urteilen, der Sinn dieser nominalistischen Sätze nicht immer richtig erkannt zu sein.

[135]) Er erscheint nicht gerade immer im besten Lichte: Auct. I. 707f.

[136]) Chart. II. p. 238f.

[137]) Chart. II. p. 272f.

[138]) Auct. I.; s. Index.

Bewegung der Brüder und Schwestern vom freien Geiste schlägt ihre Wellen[139]).

Ebenso wird neben dem, was wir aus Du Boulay, Jourdain, Thurot über Studienordnung und Unterrichtsbetrieb bereits wussten, manches weniger oder gar nicht Bekannte neu geboten. Welche Bücher vor allem benutzt wurden, zeigt eine amtliche Büchertaxe von 1304[140]), deren Vergleichung mit der von 1280[141]) ein interessantes Bild von der veränderten Zeitrichtung giebt[142]). Das Diktieren bei den Vorlesungen, welches die Artistenfakultät im Gegensatz zu den drei anderen Fakultäten eine Zeit lang eingeführt hatte, wird wieder abgeschafft, und mit strenger Strafe werden die Scholaren bedroht, die dasselbe etwa durch Scharren, Zischen oder Steinewerfen wieder erzwingen wollen[143]). — Da die Lehrer der Philosophie in jener Periode später zumeist in der theologischen Fakultät lehrten, ist es von grossem Interesse, dass Denifle uns zum erstenmale gezeigt hat, was der theologische Magister, der als bachalarius biblicus kursorisch die Bibel vorgelesen und nach dem Litteralsinn (textualiter oder biblice) erklärt, als bachalarius sententiarius über die Sentenzen des Petrus Lombardus gelesen hatte, nun als magister actu regens in theologia denn eigentlich zu thun hatte. Nicht der Vorsitz in Disputationen, wie man bisher glaubte, war seine Hauptaufgabe. Denifle bietet vielmehr völlig überzeugendes Material dafür[144]) — und hat dieses

[139]) Margarete genannt Porrette hatte ein Buch geschrieben, worin sie lehrt, „quod anima annihilata in amore conditoris sine reprehensione conscientiae rel remorsu potest et debet dare naturae quidquid appetit vel desiderat". Chart. II. p. 143. (Vgl. Jundt, Hist. du panth. pop., p. 101, n. 1.)

[140]) Chart. II. 107 ff.

[141]) Chart. I. 644 ff.

[142]) In der Philosophie finden wir Thomas von Aquin, vieles von Albert d. Gr., Aegidius Romanus; in der Theologie Thomas, Aegidius, Exegetisches von Nicolaus von Gorham sowie Einzelnes von Richard von Middletown, Petrus de Alvernia, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines u. a.

[143]) 1355 Dec. 10. Vgl. Chart. III. p. 39 f. Auct. I. 188.

[144]) Vgl. die Verhandlung der Dekretistenfakultät, 1386 Mai 15—17, Chart. III. p. 425 ff., bes. p. 427: Et nous veons que en théologie les maistres lisent la Bible, et les bacheliers Sentences, et se un maistre vouloit lire Sentences, on ne li soufferoit pas. Pareillement les docteurs lisent Decret, et pour ce les appelle-on docteurs en decret, et non pas docteurs en decretales.

in einem besonderen Aufsatz[145]) auch auf andere Universitäten, Wien[146]) u. s. w., ausgedehnt — dass der theologische Magister in erster Linie Exeget war, der über biblische Bücher nicht kursorisch, sondern wissenschaftlich zu lesen hatte.

Wir werden mitten in den Kampf der Universität gegen den Ockamismus versetzt[147]) (während die Aktenstücke, in denen die Lehre des Raymundus Lullus feierlich von der Anklage der Heterodoxie freigesprochen wird[148]) von zweifelhafter Echtheit sind), sehen das Vordringen des Thomismus vor uns[149]) und lernen die Konsolidierung der Ordensdoktrinen in ihren einzelnen Akten kennen[150]). Vor allem aber bieten die verschiedenen Aufzählungen wiederrufener Errores einen Einblick auch in die innere wissenschaftliche Bewegung. Die Mehrzahl derselben tragen zwar einen rein theologischen Charakter. So die des Johannes Guyon (1348), eines gewissen Simon (1351), des Ludovicus de Padua (1362), Johannes de Calore (1363), Dionysius Foullechat (1364, 1369). Aber auch specifisch philosophische Fragen begegnen uns. So (abgesehen von den schon oben berührten Sätzen der Ockamisten) Nachklänge der Eriugenistischen und Amalrikanischen Lehre bei einem gewissen Guido (1354) — nach Denifle verschrieben für Aegidius (de Medonta) —, nach dem das In-sich-Sein der vernünftigen Creatur in dem Innesein Gottes in ihr besteht,[151]) ein

---

[145]) H. Denifle, Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de Paris? Revue Thomiste II. Paris 1894, p. 149—161.

[146]) Wie lange von Pedanten so ein Kurs ausgedehnt und was alles hineingepfropft werden konnte, dafür vgl. z. B. O. Hartwig, Henricus de Langenstein dictus de Hassia, Marburg 1857, S. 85 mit Anm. 2.

[147]) S. oben S. 249 Anm. 134.

[148]) Chart. II. p. 140ff. 144. 148 aus den Jahren 1310 und 1311.

[149]) 1325 Febr. 14 nimmt Bischof Stephan von Paris die Sentenz seines Vorgängers Stephan Tempier von 1277 März 7 (Chart. I. 543ff.), soweit sie Thomas von Aquin zu treffen scheint, zurück: Chart. II. p. 280f. (Der von Denifle mitgeteilte reine Text bisher nur aus Henricus de Hervordia bekannt).

[150]) Thomismus der Dominikaner in den Generalkapiteln von 1286, 1309, 1313, 1315, 1329, 1344, 1346, 1352, 1353, 1354, 1357; Aegidius Romanus bei den Augustiner-Eremiten 1287, 1290.

[151]) Chart. III. p. 22: Nulla creatura rationalis simpliciter est in se, nisi

fatalistischer Determinismus[152]) bei Johannes de Mirecuria (Mirecourt, 1347).

Vor allem sind hier wichtig die 1346 verworfenen Sätze des Nicolaus de Ultricuria (d'Autrecourt — Dép. Meuse —, daher auch de Autricuria)[153]), die von Denifle vollständiger und korrekter mit mehreren bislang unbekannten Beigaben veröffentlicht werden und zum Teil erst jetzt ihren rechten Zusammenhang und ihr inneres Verständnis erhalten. Man kannte den Nicolaus de Ultricuria als Freund der atomistischen Lehre, der ein vergängliches Seiendes überhaupt leugnet und in dem ewigen, vollkommnen Universum, wenn die Gestirne wieder ihren alten Platz einnehmen, auch dieselben Individuen wieder auftreten lässt[154]). Ebenso kannte man ihn als Gegner einer bloss logischen und aus Büchern schöpfenden Behandlung der Natur, welcher „die ockamistische grundsätzliche Betonung der Erfahrung, bereits dahin steigert, dass er geradezu empfiehlt, den Aristoteles und den Averroes sofort bei Seite zu legen und überhaupt unter Vermeidung eines einseitigen Betriebes der blossen Logik sich lieber an die Dinge selbst zu wenden"[155]). Aber wie schon früher als Vorgänger von Giordano Bruno, Pierre Gassend, Bacon von Verulam, so lernen wir — was bisher ganz übersehen ist — den späteren Domdechanten von Metz[156]) bei Denifle auch als Vorgänger von Hume und Kant kennen; und gerade das giebt ihm seine bedeutungsvolle Stellung in der Geschichte der

---

quia deus est sibi inesse; in omni eo quod non est deus, essentialius est non-esse quam ipsum esse.

[152]) Chart. II. p. 610: Quod qualitercunque sit, deus vult efficaciter sic esse, quod voluntas divina cuiuslibet rei ad extra, qualitercunque ipsa sit vel fiat ab aliquo, est efficiens prima causa (bisher nur unvollständig bekannt), und viele andere ähnliche Sätze. Mehr psychologischer Determinismus in den Sätzen 18 und 19.

[153]) Chart. II. p. 576ff., nach dem im Vatik. Archiv befindlichen ersten Original. — Schon 1340 Nov. 21 wird er vor Benedikt XII. citiert: Chart. II. p. 505.

[154]) Vgl. z. B. Kurd Lasswitz, Gesch. der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, Bd. I. Hamburg und Leipzig 1890, S. 256ff. (dessen Darstellung aber nicht genügt).

[155]) Prantl a. a. O. S. IV. 2f.

[156]) Denifle, Chart. II. p. 505 Anm. 1.

Philosophie[157]). Mit seinem Gegner war er übereingekommen, dass nur solche Sätze, welche aus dem obersten Denkgesetz, dem Princip des Widerspruchs, sich zwingend ergäben, sollten zugelassen werden[158]). Dieser Analyse hielt das Kausalitätsprincip nicht stand. Aufgrund des blossen Gesetzes des Widerspruchs kann nicht evident dargethan werden, dass deshalb, weil eine Sache ist, eine andere Sache sei[159]), oder nicht sei[160]), oder dass deshalb, weil eine Sache nicht ist, eine andere Sache nicht sei oder sei[161]). Damit war der nichtanalytische Charakter des Kausalgesetzes klar ausgesprochen; und wenn die deduktiv-begriffliche Betrachtungsweise nur eine auf das Princip des Widerspruchs gestützte Gewissheit zuliess[162]), so traf jetzt alle Anschauungen, die sich ursprünglich auf einen Kausalschluss stützten, der Zweifel. Darum haben wir (vgl. Locke und Hume) von der Existenz einer von unserer Seele verschiedenen materiellen Substanz keine evidente Gewissheit[163]), ja die Existenz einer Aussenwelt überhaupt ist unter dieser Voraussetzung nicht

157) Peter von Ailly meint später von Nicolaus de Ultricuria, dass „multa fuerant condemnata contra eum causa invidiae, quae tamen postea in scholis publice sunt confessa“ (Prantl a. a. O. IV. 112, Anm. 470). Eine Zeit, über deren geringen Sinn für allgemein wissenschaftliche Fragen Denifle sich wiederholt mit den schärfsten Worten äussert, deren ganzes Interesse in dem öden Nominalismusstreit und bald in den Kämpfen des päpstlichen Schismas aufging, hielt sich eben nur an die einzelnen oft recht verwunderlichen Sätze und war ganz ausser Stande, die denselben zu Grunde liegenden Probleme als solche aufzugreifen und selbständig weiter zu führen. Im zwölften Jahrhundert und vor allem in der ersten Hälfte des dreizehnten wäre man anders verfahren.

158) Chart. II. p. 579 (bisher unbekannt): Quando magister Bernardus et ego debuissemus disputare, concordavimus ad invicem disputando conferre de primo consensu omnium principio, posito a philosopho quarto metaphysicae, quod est: „Impossibile est aliquid eidem rei inesse et non inesse“, loquendo de gradu evidentiae qui est in lumine naturali strictissimus.

159) Chart. II. p. 576: Quod ex eo quod una res est, non potest evidenter evidentia deducta ex primo principio inferri, quod alia res sit (vgl. p. 580). Wem kommt da nicht Kant in den Sinn!

160) Ebd. Quod ex eo quod una res est, non potest evidenter inferri quod alia res non sit.

161) A. a. O.

162) Chart. II. p. 577 oben.

163) Chart. II. p. 577: Quod de substantia materiali alia ab anima nostra non habemus certitudinem evidentiae.

mehr evident[164]) (vgl. Descartes, Hume und vorher Pierre d'Ailly). Mit dem Kausalitätsbegriff wird nun auch der Substanz- und der Kraft-(Vermögens-)Begriff hinfällig. Aus der Wahrnehmung von Accidenzien kann nicht auf das Vorhandensein einer Substanz[165]), aus den Akten des Denkens und Wollens nicht auf eine Denk- und Willenskraft geschlossen werden[166]). Ebensowenig kann durch das Princip des Widerspruchs die Realität von Zwecken[167]) (vgl. Kant) und Wertunterschieden[168]) in der Natur evident gemacht werden. Dass aufgrund dieser Prämissen auch die Gottesbeweise angefochten werden[169]), ist selbstverständlich. Daher zugleich auch die skeptische Stimmung des Nikolaus gegen die Naturwissenschaft überhaupt — nicht nur gegen die aus Aristoteles und Averroes geschöpfte —; von den Dingen an sich gewinnen wir durch die Phänomene fast keine Gewissheit[170]) (vgl. Locke)[171]).

Diese wenigen Bemerkungen, welche den Gegenstand natürlich in keiner Weise erschöpfen wollen, mögen genügen, um an einem Beispiel zu zeigen, was für die Geschichte auch der philosophischen Lehrmeinungen aus Denifle's wahrhaft grossartiger Publikation zu gewinnen ist, zu der nach dieser Seite hin die schon früher erschienene, leider inzwischen nicht weiter geführte bedeutsame Arbeit

---

164) Chart. II. p. 583: Quod in lumine naturali intellectus viatoris non potest habere notitiam evidentiae de existentia rerum reducta seu reducibili ad evidentiam seu certitudinem primi principii. — Auch dieser wichtige Satz ist durch Denifle zum ersten male veröffentlicht.

165) Chart. II. p. 578: Quod pane demonstrato non potest evidenter ostendi, quod ibi sit aliqua res quae non sit accidens.

166) Chart. II. p. 578: Quod istae consequentiae non sunt evidentes: Actus intelligendi est; ergo intellectus est. Actus volendi est; igitur voluntas est.

167) Ebd.: Quod aliquis nescit evidenter quod una res sit finis alterius.

168) Ebd.: Quod non potest evidenter ostendi nobilitas unius rei super aliam.

169) Chart. II. p. 578f.

170) Chart. II. p. 580: Quod de rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest haberi.

171) Nicht unwichtige Ergänzungen zu Denifle's (und D'Argentré's) Publikationen über Nikolaus von Autrecourt hat jüngst B. Hauréau in den Notices et Extraits des Manuscr. de la Bibl. nat. XXXIV. 2e part., Paris 1895, p. 331—341 gebracht. Darüber im dritten Artikel.

des mit ihm eng verbundenen P. Franz Ehrle über die Päpstliche Bibliothek in Avignon ein würdiges Seitenstück bildet [172]).

4. Mauri Sarti et Mauri Fattorini De claris Archigymnasii Bononiensis professoribus a saeculo XI. usque ad saeculum XIV. Iterum ediderunt Caesar Albicinius Foroliviensis et Carolus Malagola Ravennas. T. II. Bononiae 1888—1896.

Zu dem bereits Archiv V. 134 von mir angezeigten Neudruck von Sarti's und Fattorini's Geschichte berühmter Bologneser Professoren ist jetzt auch der Schlussband erschienen, welcher die Dokumente für die voraufgehende Darstellung enthält. Aufmerksam sei gemacht auf den Wiederabdruck eines interessanten Briefes von Peter de Vineis, dem Kanzler Friedrich's II., an die Magister und Scholaren von Bologna (S. 239f.). Derselbe begleitete die Uebersendung einer Anzahl von Büchern des Aristoteles und anderer Philosophen, die jüngst aus dem Griechischen und Arabischen von sprachkundigen Männern möglichst wörtlich [173]) übersetzt waren.

---

[172]) Franciscus Ehrle, Historia bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis. T. I. Romae 1890.

Ich führe wegen der Verwandtschaft des Inhalts an dieser Stelle einige andere Werke an, die für die Geschichte der Scholastik in Betracht kommen, aber doch zu weit abliegen, als dass ein Referat über dieselben hier gerechtfertigt wäre:

Hermann Masius, Die Erziehung im Mittelalter, und Otto Kaemmel, Die Universitäten im Mittelalter, in: K. A. Schmid, Geschichte der Erziehung vom Anfang an bis auf unsere Zeit, bearbeitet in Gemeinschaft mit einer Anzahl von Gelehrten und Schulmännern. Bd. II. 1. Abt. Stuttgart 1892.

Marcel Fournier, Les Statuts et Privilèges des Universités Françaises depuis leur Fondation jusqu'en 1879. T. I—III. Paris 1890—1892.

H. Denifle, Les Universités françaises au moyen-âge. Avis à Marcel Fournier. Avec des documents inédits. Paris 1892.

Feret, La Faculté de Théologie de Paris et ses Docteurs les plus célèbres. Moyen-Age. T. I—III. Paris 1894—1896. (Bd. IV steht noch aus.)

M. Perlbach, Prussia scholastica. Die Ost- und Westpreussen auf den mittelalterlichen Universitäten. Leipzig 1895.

P. Delalain, Étude sur le Libraire Parisien du XIIIe au XVe siècle. Paris 1891.

Erst bei der Korrektur dieses Berichts liegt mir vor:

G. Kaufmann, Die Geschichte der deutschen Universitäten. 2. Bd.: Entstehung und Entwicklung der deutschen Universitäten bis zum Ausgang des Mittelalters. Stuttgart 1896.

[173]) verborum fideliter servata virginitate.

Ich füge einige Gesamtbearbeitungen der Geschichte der Philosophie an, in denen auch das Mittelalter mehr oder weniger ausführlich zur Darstellung gekommen ist:

5. Zeph. Gonzalez, Histoire de la philosophie. Trad. de l'espagnol, avec autorisation de l'auteur, et accompagnée de notes par G. de Pascal. T. I—IV. Paris 1890—91.
6. Jul. Bergmann, Geschichte der Philosophie. Bd. I. Die Philosophie vor Kant. Berlin 1893.
7. W. Windelband, Geschichte der Philosophie. Freiburg i. B. 1892[174]).
8. Johann Eduard Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 4. Aufl., bearb. von Benno Erdmann. Bd. I (Altert. u. M.-A.). Berlin 1896.
9. Johannes Rehmke, Grundriss der Geschichte der Philosophie zum Selbststudium und für Vorlesungen. Berlin 1896.
10. Rudolf Eucken, Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwickelungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. Leipzig 1890.

Die Werke von Gonzalez (N. 5), von dem Bd. 2 die Periode der Väter und Scholastiker nebst der arabischen Philosophie behandelt, und Bergmann (No. 6) waren mir nicht zugänglich.

Die Entwicklung der Probleme klar herauszuarbeiten, ist die principielle Aufgabe, welche sich Windelband in seiner gedankenreichen Darstellung (No. 7) vorgesetzt hat. Nicht auf die Mitteilung neuen Materials oder auf die Entdeckung neuer Beziehungen aufgrund des bereits bekannten geht dieselbe aus, sondern sucht, nach einem recht knappen Ueberblick über das Persönliche und Litterarhistorische, die leitenden Gesichtspunkte zu entwickeln, welche für grössere Gruppen in längeren Epochen die treibenden Motive der Forschung bilden. In Folge dessen ist das Buch für eine erste Einführung weniger geeignet; wohl aber wird derjenige, welchem der rohe Stoffe geläufig ist, aus demselben vielfache Belehrung und reiche Anregung schöpfen. — Die thatsächlichen Angaben sind zumeist zuverlässig. Wenn auch einzelne Irrtümer und

[174]) Übersetzt ins Englische von J. H. Tufts. New York und London 1894.

schiefe Auffassungen sich finden[175]), so betreffen sie doch nicht gerade wesentliche Gesichtspunkte. Die neuere Litteratur, soweit

[175]) S. 214 ist von endlosen Disputationen an der Pariser Universität während der ersten Periode der Scholastik die Rede, obwohl damals eine „Pariser Universität" überhaupt noch nicht existierte (S. 227 richtiger: „die Pariser Hochschulen"). Eric von Auxerre (über ihn Wattenbach, Geschichtsquellen[6] I. 301; II. 509) wirkte nicht in Fulda (S. 215). Ungenau ist, was S. 234 Anm. 1 nach Cousin und Hauréau über Eric bezw. den Verfasser des Kommentars super Porphyrium berichtet wird. Die (für W.'s Darstellung nicht unwichtige) Glosse findet sich nicht in dem Kommentar, sondern auf einem voraufgehenden, von ganz verschiedener Hand geschriebenen Blatt, das teils wörtliche, teils freie Excerpte aus Boethius in Porphyr. dial. und comment. enthält. S. 216 ist die Unform Abeillard durch Abailard zu ersetzen. Odo von Cambrey S. 233 ist wohl nur Druckfehler. Neben Cousin's Ausgabe der Opera Abaelard's von 1849—59 waren unbedingt seine Ouvrages inédits d'Abélard von 1836 (in der Collection de documents inédits sur l'histoire de France, IIe série) zu erwähnen, einmal wegen ihrer trotz einzelner Irrtümer im ganzen doch bahnbrechenden Einleitung; dann, weil von den Werken, die Windelband unter denen, die Cousin in zwei Bänden 1849—59 herausgegeben, hervorhebt, zwei in diesen Opera vergebens gesucht würden. Unzutreffend ist es, wenn S. 216 „Alanus Ryssel" (wofür Alanus von Ryssel zu setzen war) mit Peter dem Lombarden und Peter von Poitiers unter die „Summisten" gesetzt wird. Seine „Summa quadripartita" trägt einen von den systematischen Werken jener ganz verschiedenen, polemischen Charakter und lässt zudem nur eine Seite des Magisters von Lille erkennen. Dass S. 232 (mit Hauréau; s. o. S. 134) „individualiter" als Stichwort der zweiten Lehrform des Wilhelm von Champeaux (gegen „indifferenter") verteidigt wird, ist nur möglich, wenn man auf eine philologisch exakte Erklärung des betreffenden Berichts in Abaelard's Historia calamitatum Verzicht leistet. Konstruiert man hier streng grammatisch, so ergiebt, wie schon Cousin gesehen, die Lesart „individualiter" einen gänzlich unmöglichen Gedanken. Ebendaselbst hätte Adelard von Bath als Vorgänger Walter's von Mortagne, des von Johannes von Salisbury genannten Vertreters der Indifferenzlehre, nicht übergangen werden dürfen. Die Darstellung von Abaelard's Universalienlehre S. 235f. ist unzutreffend, mag man nun die Schrift de generibus et speciebus als Werk Abaelard's selbst ansehen oder sie einem Späteren zuschreiben. Was dort als Ansicht Abaelard's gegeben wird, ist vielmehr die des Gilbert de la Porrée. Richtig aber ist S. 236 die historische Bedeutung dieser Theorie des dreifachen Universale gekennzeichnet. Die neuplatonische (vgl. z. B. Proclus in Eucl. prol. II. p. 51, 7 Friedlein) Formel der Araber ist in der Hauptsache wirklich nichts anderes, als die prägnante sprachliche Fassung für den bereits im XII. Jahrhundert selbständig gefundenen Gedanken. Wilhelm von Conches hat nicht nur „wenn man dem Bericht des Walter von St. Victor in den Auszügen des Boulaeus trauen darf" (S. 239, 1) mit seinem Platonismus eine atomistische Naturauffassung für „vereinbar gehalten"; vielmehr hätte sich der Verfasser davon auch aus Wilhelm's eigner Schrift (Migne T. 90 — unter

sie dem Verfasser bei der Abfassung jenes Abschnittes zugänglich sein konnte, ist ziemlich vollständig benutzt. So werden Siebeck's schöne Aufsätze zur Psychologie der Scholastik und Denifle's wichtige Publikation über Meister Eckhart's lateinische Schriften[176]) hier zuerst in die Handbuch-Litteratur eingeführt (S. 240ff. 264). Die Würdigung der mittelalterlichen Philosophie sucht vor allem

---

Beda's Werken — col. 1152 D ff.) überzeugen können. Aus dieser Stelle sieht man freilich, dass es sich um den strengen Atomismus allerdings nicht handelt, sondern um eine eben im Anschluss an den Platonischen Timaeus entwickelte Korpuskulartheorie. Über die Amalrikanische Lehre sind wir jetzt nicht mehr nur durch die Späteren unterrichtet (S. 249); doch fällt meine Ausgabe des Traktates gegen die Amalrikaner von Garnerius von Rochefort in die Zeit nach dem Erscheinen von Windelband's Werk. Nebenbei bemerkt, ersieht man aus diesem Traktat auch, wie grundlos die Charakterisierung der Amalrikaner als einer averroistischen Richtung (S. 252, 2) ist. Ebenso wenig konnte Windelband bereits von meinem Nachweise der richtigen Form Eriugena Gebrauch machen und den Heinrich von Gent, den neueren Forschungen gemäss, aus der Familie der Goethals (sprich Gut-Hals, Bonicollii; Göthals, wie z. B. Stöckl, Gesch. d. Phil. d. M.-A. II. 739 schreibt, ist so falsch wie Cösfeld, Söst und Itzehö) streichen (S. 250). Dass David von Dinant, wie S. 267, 1 mit Hauréau behauptet wird, aus Pseudo-Boethius de unitate et uno geschöpft hat, wird man nicht mehr aufrecht erhalten, seitdem Correns von dieser Schrift einen lesbaren Text zugänglich gemacht hat. Was die Behauptung anlangt, Simon von Tournai habe die Lehre von der zweifachen Wahrheit ausdrücklich proklamiert (S. 253), so verweise ich auf das Referat über Hauréau's Notices et extraits (s. oben S. 140). S. 249 war bei Albertus Magnus von Hertling's treffliche Schrift (Köln 1880) anzuführen. Wenn es S. 255 heisst, „schon" bei Duns Scotus gehöre der zeitliche Anfang der geschaffenen Welt zu den für die natürliche Erkenntnis unzugänglichen Mysterien der Theologie, so liegt dem ein chronologischer Irrtum und eine sachliche Ungenauigkeit zu Grunde. Jene Ansicht vertritt vielmehr bereits Thomas von Aquin; Duns Scotus aber stellt (in 2. sentent., d. 1 q. 3) die Gründe des Aquinaten und die seines Gegners Heinrich von Gent gegenüber, ohne selbst in der Frage entschiedene Stellung zu nehmen. Die „haecceitas" als Bezeichnung für die Individualdifferenz (S. 269. 271) findet sich nicht schon bei Scotus, sondern ist erst von Späteren eingeführt (vgl. J. Jeiler, Philos. Jahrb. I. 1888, S. 450). S. 249 ist Meister Eckhart „vermutlich in Sachsen geboren", obwohl Denifle bereits 1889 Hochheim bei Gotha in Thüringen als seine Heimat erwiesen hat (vgl. dieses Archiv V. 136).

[176]) Leider hat der Verf. aus dieser Quelle nicht auch das richtige Verständnis für die „ungenaturte" und die „genaturte Natur" in Eckhart's deutschen Schriften — die übrigens keineswegs Predigten für das Volk (S. 265) waren — geschöpft.

den sachlichen Gehalt der behandelten Probleme klar zu stellen und denselben aus der zeitgeschichtlichen Einkleidung loszulösen. So gelangt der Verfasser zu einer unbefangenern Würdigung, die ihn „den Forschern von heute, welche den Universalienstreit als abgethan zum Gerümpel werfen oder gar wie eine längst überwundene Kinderkrankheit behandeln möchten", zurufen lässt: „Mutato nomine de te fabula narratur" (S. 236). Dieser historische Sinn lässt ihn auch von dem durch Cousin und Hauréau verbreiteten[177]) kleinlichen Schematismus sich losreissen, der die ganze mittelalterliche Philosophie auf den Streit um die Allgemeinbegriffe reducieren will und mit den Etiketten „Nominalismus" und „Realismus" eine fein säuberliche Inventarisierung all der verschlungenen Gedankenreihen glaubt vornehmen zu können, die in einer mehrhundertjährigen Gedankenentwicklung sich herausbilden. Vielmehr treten bei Windelband neben dem Universalienstreit noch „der Dualismus von Leib und Seele"[178]), „das Reich der Natur und das Reich der Gnade", „der Primat des Willens oder des Verstandes" als Leitmotive hervor. Freilich wird auch dadurch der Reichtum der treibenden Faktoren nicht erschöpft; aber eine beträchtliche Anzahl sachlich wie entwicklungsgeschichtlich wichtiger Erscheinungen hat doch dadurch eine passende Einreihung und eine zutreffende Charakterisierung gefunden.

In Johann Eduard Erdmann's Grundriss der Geschichte der Philosophie war der die Scholastik behandelnde Abschnitt von Anfang an eine hervorragende Leistung. Erheben sich auch gegen die Konstruktion der Zusammenhänge und gegen die allgemeinen Charakteristiken nicht selten schwerwiegende Einwände, so sind doch die Einzelbilder, die innerhalb dieses oft willkürlich geformten Rahmens geboten werden, meist von grosser Treue der Zeichnung. Auf vielen Gebieten mittelalterlicher Philosophie war Erdmann Quellenforscher, der mit ausdauernder Beharrlichkeit manchen Folianten durchgearbeitet hat. Freilich hat der Umfang dieser Stu-

---

[177]) S. oben S. 133 und unten Picavet's Aufsatz (No. 11).

[178]) Eine sehr umsichtige Untersuchung, aus der Manches bei Windelband ergänzt werden kann, bringt Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis, Münster 1896, S. 102 ff.

dien den Verfasser nicht immer zu einer durchsichtigen leichten Darstellung gelangen lassen; die Resultate seiner Quellenforschung sind nicht immer in synthetischer Reproduktion wiedergegeben, sondern sind bisweilen (z. B. bei Ramon Lull) zu sehr in der Form einer Materialsammlung geboten, die ihre abschliessende Bearbeitung nicht gefunden hat. Die Neubearbeitung des so nützlichen Buches hätte, wie überhaupt, so auch besonders für den das Mittelalter betreffenden Teil in keine besseren Hände gelegt werden können, als in die des Nachfolgers von Johann Eduard Erdmann in Halle, seines Namensvetters Benno Erdmann. An zahlreichen Stellen haben die Resultate neuerer Forschungen zu Ergänzungen oder Modifikationen geführt, manches schiefe Urteil ist berichtigt, manche Lücke ausgefüllt. Da es sich nicht um ein neues Buch, sondern um eine neue Auflage handelt, kann ich auf Einzelnes nicht füglich eingehen; aber wenigstens auf die bedeutenste Verbesserung sei kurz hingewiesen. Den Meister Eckhart betreffenden Paragraphen (S. 504 ff.) hat Benno Erdmann aufgrund der von Denifle publicierten lateinischen Schriften Eckhart's völlig durchgearbeitet und durch die Hinzufügung der bedeutsamsten Stellen aus diesen zum ersten Male von dem deutschen Mystiker eine Darstellung gegeben, durch welche seine Gedanken in den richtigen historischen Zusammenhang und zum richtigen Verständnis gebracht werden[179]).

Verhältnismässig gering ist der Raum, den Rehmke (No. 9) dem Mittelalter zugewiesen hat. Die Philosophie des Mittelalters bis 1600 n. Chr. — auch die philosophischen Humanisten werden dazu gerechnet — werden vom Verf. als „Griechenschüler“ neben den „Griechengenossen“, die von 200 v. Chr. bis 500 n. Chr. in Vorderasien, Alexandria und Rom auftreten, der griechischen Philosophie beigezählt und als letztes Entwicklungsglied im „Niedergang der alten Philosophie“ aufgeführt (S. 2). Die christliche Scholastik wird mit der hellenistischen Mystik in Parallele gesetzt, mit der übereinstimmend sie den Grund und Boden ihres Denkens

---

[179]) Einzelne störende Druckfehler werden bei einer neuen Auflage zu berichtigen sein. So Leontius der Däne (S. 409 Z. 2) statt Boetius und Impossibilia Sigiri (ebd. Z. 7) statt Sigeri.

in der Offenbarung Gottes sieht und für ihre systematisierende Arbeit das Rüstzeug der älteren griechischen Philosophie entnimmt (S. 86). Von der Entwicklung der Scholastik wird eine flüssig geschriebene Skizze geboten, die zur Einsicht in den historischen Verlauf freilich nicht entfernt ausreicht. Da der Verfasser des Buches, dessen Wert in seiner Darstellung der neuern Philosophie liegt, auf jene Seiten (89—96) wohl selbst nicht sonderlichen Nachdruck legt, so gehe ich auf manches Einzelne nicht näher ein. Nur sei hervorgehoben, dass der Freiheitsbegriff des Thomas von Aquin aus der gegebenen Darstellung (S. 92) ebensowenig erkannt werden kann, wie die Lehre Abaelard's von den Universalien (S. 94). Dass nach Duns Scotus ein Satz für den Philosophen wahr, für den Theologen aber falsch sein könne (S. 92), dürfte schwerlich durch eine Ausführung des Duns Scotus selbst belegt werden können; die Lehre von der „doppelten Wahrheit“ stammt aus dem Averroismus. Die Auffassung der „Natur“ bei Meister Eckhart (S. 96) ist die landläufige, irrige. „Ben Gebirol“ (S. 95) ist eine Unform; Erigena (S. 89) durch Eriugena zu ersetzen.

Die feinsinnige Art, mit der Rudolf Eucken geschichtliche Untersuchungen zu führen pflegt, ist genugsam bekannt. In glücklicher Weise vereint sich bei ihm der durchdringende Blick des Geschichtsforschers, der neue Aussichten zu entdecken weiss und in der von ihm ausgebildeten und mit Meisterschaft geübten terminologiegeschichtlichen Methode die philosophiegeschichtliche Forschung um ein neues wertvolles Hülfsmittel bereichert hat, mit den systematischen Gesichtspunkten der sachlichen Problembehandlung. Unter diesen Problemen hat das des Menschen für ihn eine besondere Bedeutung gewonnen. Die Frage, welche in seinem systematischen Werke über „Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit“ (1888) eine bedeutsame Rolle spielt, das Lebensproblem oder „die Frage nach dem Gehalt des menschlichen Daseins als eines Ganzen, nach dem Sinn unseres Thuns und Ergehens“, wird in dem vorliegenden Buche (N. 10), von dem eine zweite Auflage (1896) im Erscheinen begriffen, aber noch nicht bis zum Mittelalter gediehen ist, am Faden eines Ganges durch die Geschichte der Philosophie betrachtet. Wenn in diesem

Werke nach einer im edelsten Sinne populären Behandlung gestrebt wird, so ist dem nur Anerkennung zu zollen. Es wäre zu beklagen, wenn bloss die Namen von Verarbeitern fremden Gutes in weiteren Kreisen Klang gewännen. Aus den dem Mittelalter gewidmeten Seiten (295—307) sei Folgendes hervorgehoben.

Während die ersten Jahrhunderte des Mittelalters (auch Eriugena) dem Lebensproblem zu sehr abgewandt sind, um unser Interesse zu erregen, wird dieses zuerst durch Abaelard, und zwar in besonderem Maasse, erweckt. „Kein zweiter Denker des Mittelalters ist so selbständig gegenüber der Zeit, keiner ist der Gesamtempfindung nach so sehr moderner Mensch. Schon in ihm bekundet sich jene Frische der Empfindung und Schärfe der Kritik, mittels deren der französische Geist so mächtig dahin gewirkt hat, mit dem Schutt der Vergangenheit aufzuräumen und eine selbstthätige Gegenwart zu erzeugen“ (S. 295). Thomas von Aquino bezeichnet den Abschluss des für die Höhe des Mittelalters besonders charakteristischen Strebens, die aristotelische Gedankenwelt in den christlichen Gedankenkreis aufzunehmen. Damit „zeigt sich seit langer Zeit zum ersten Mal wieder ein Interesse für die nächste Welt, ihren Inhalt und ihre Aufgaben“. Als Mittel aber, um „die thatsächlich grundverschiedenen, ja schroff entgegengesetzten Welten des weltfreudigsten und nationalsten griechischen Denkers und des alten Christentums in irgend welche Beziehung zu setzen“, dient ihm „die längst eingebürgerte Idee der Abstufung“. Die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern erhebt sie; diese ist die Vorhalle zu jener. In der Art, wie die aristotelische, die kirchlich-christliche, die mystisch-spekulative Welt aneinandergelegt wird (S. 298), erkennt auch Eucken, obwohl er sie nicht für ausreichend hält, die architektonische Kunst des Aquinaten. Als Ergänzung zu Thomas innerhalb des Rahmens der mittelalterlichen Weltanschauung erscheinen einmal der Mystiker Eckhart, in dem Eucken mit Uebergehung Albert's des Grossen, meines Erachtens mit Unrecht, den ersten bedeutenden Philosophen deutscher Nationalität erblickt, andererseits die Philosophen des Willens, Duns Scotus und Occam. Eine feinsinnige, mit Liebe gezeichnete Analyse der (auf das Individuum sich beschränkenden) Lebens-

ansicht des Verfassers der Imitatio Christi macht den Schluss des Abschnitts.

Mit der historischen Darstellung verbindet sich bei Eucken überall die sachliche Wertung. Das Urteil über das Lebensproblem ist nicht anzudemonstrieren; es hängt durch tausend Adern mit den tiefsten Wurzeln der Persönlichkeit zusammen. Je nach der eigenen Stellung zum Lebensproblem wird darum der Leser auch zu Eucken's Beurteilung verschieden sich stellen; diesem wird er in der Anerkennung, jenem in der Verwerfung zu weit gehen. Ein jeder aber wird sich sympathisch berührt fühlen von seinem ernsten Bestreben, die Zeit und ihre Tendenzen objektiv zu würdigen und auch diejenigen Anschauungen, denen er für seine Person ferner steht, in ihren eigenen Motiven zu begreifen.

Den Gesamtdarstellungen[180]) reihen sich passend solche Arbeiten an, in denen die Geschichte einzelner Disciplinen und Richtungen in der Gesamtscholastik, oder diese betreffende Einzelfragen zur Darstellung kommen.

11. F. Picavet, La scolastique. Revue internationale de l'enseignement, Paris 1893, avril.

12. Kurd Lasswitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton. Bd. I—II. Hamburg und Leipzig 1893.

13. Léopold Mabilleau, Histoire de la Philosophie atomistique. Paris 1895.

14. Otto Willmann, Geschichte des Idealismus. Bd. 2. Der Idealismus der Kirchenväter und der Realismus der Scholastiker. Braunschweig 1896.

15. Max Dessoir, Geschichte der Psychologie, in Rein's „Encyklopädischem Handbuch der Pädagogik". Langensalza 1896.

---

[180]) Erwähnt seien hier noch:

D. Nasmyth, Makers of modern thought, or five hundred years' struggle (1200 to 1699) between science, ignorance and superstition. New York 1892.

Franz Brentano, Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Stuttgart 1895. (Die persönlichen Angriffe, welche der Verfasser, wie schon durch die Tagespresse, so auch wieder in dieser Schrift gegen mich zu richten für gut befunden hat, kann ich für einer Antwort wert nicht erachten.)

16. Jonas Cohn, Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant. Leipzig 1896.
17. Heinrich Appel, Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis. Rostock 1891.
18. C. Huit, Le platonisme au moyen âge. Annales de philosophie chrétienne, Nouv. sér. XX, p. 324—333. 417—431. 489—514, XXI, p. 31—47.
19. — — Le platonisme au XIIe siècle. Ebenda XXI, p. 160—184.
20. — — Les Arabes et l'aristotélisme. Ebenda XXI, p. 281—293. 372—382.
21. — — Le platonisme au XIIIe siècle. Ebenda XXI, p. 456—478.
22. — — Le platonisme à la fin du moyen âge. Ebenda XXII, p. 26—47.

Herr F. Picavet, bekannt durch seine Arbeiten zu Condillac und über die französische idealistische Philosophie[181]), ist als Maître de conférences an der École des hautes études zu Paris seit einer Reihe von Jahren eifriger und erfolgreicher Leiter von streng wissenschaftlichen Studien zur Geschichte der Scholastik. Aus dieser Thätigkeit ist eine Reihe trefflicher Aufsätze entsprungen, von denen freilich mehrere schon vor der Periode meines Berichtes liegen[182]), andere uns noch im weiteren Verlaufe dieses Berichtes beschäftigen werden. Der vorliegende (No. 11) sucht zunächst in grossen Zügen den Begriff der Scholastik und die Aufgabe ihrer Geschichte zu bestimmen und handelt dann von den Quellen, die der Scholastik in ihrer ersten Periode vorlagen, und von den Fragen, die in dieser Zeit auftreten. Mit Entschiedenheit und mit

---

[181]) Les idéologues. Paris 1880.

[182]) Da diese bei der Abfassung meines vorigen Berichtes mir nicht zugänglich waren, seien sie hier nachgeholt.

F. Picavet, L'histoire des rapports de la théologie et de la philosophie. Revue internationale de l'enseignement, 1888, décembre 15.

— — L'origine de la philosophie scolastique en France et en Allemagne. Bibliothèque de l'École des hautes études. T. I., Paris 1888, p. 253—279. (Weist Cousin's und Hauréau's einseitige Fassung der Geschichte der Scholastik als blosser Geschichte des Universalienstreits zurück und legt Alcuin's Bedeutung als Philosoph und Stammvater der scholastischen Philosophie in Frankreich und Deutschland dar.)

reichem Wissen verficht Picavet gegen Cousin und Hauréau seine Ansicht, dass das Universalienproblem schon in dieser Periode nur eines unter vielen und durchaus nicht das wichtigste ist. Mit weitem Blick hebt er aus den theologischen und anderen Diskussionen jener Zeit die mannigfachen philosophischen Fragen heraus und bestimmt auf Grund einer solchen von Einseitigkeit freien Betrachtung die Bedeutung der einzelnen Philosophen dieser Epoche. Eriugena, Gerbert, Anselm und Johannes von Salisbury werden in die erste, Alcuin, Heiric von Auxerre, Berengar und Abaelard — den aber Picavet nicht voll würdigt — in die zweite Reihe gestellt. Den untersten Platz nehmen Hraban, Remigius von Auxerre, Roscellin und Wilhelm von Champeaux ein, wobei allerdings hinsichtlich der beiden letzten in einer berechtigten Reaktiou zu weit gegangen wird[183]).

Bei dieser Gelegenheit seien auch die vortrefflichen (leider durch mancherlei unorganisch angehängte Auseinandersetzungen mit modernen Richtungen unnötig beschwerten) Uebersichten erwähnt, die Picavet von der neueren Litteratur zur Geschichte der Scholastik in der Revue philosophique[184]) gegeben hat. Ich selbst verdanke der ersten derselben den Nachweis, dass die von mir in einem früheren Aufsatze dieses Archivs (IV. 574 ff.) als noch unbekannt betrachtete lateinische Uebersetzung der Pyrrhoneischen Hypotyposen bereits von Charles Jourdain und von Picavet selbst behandelt war[185]).

Die Abschnitte in Kurd Lasswitz' gelehrtem und anregen-

[183]) Der Liber de causis ist nicht von Gundisalvi übertragen, wie Picavet mit Jourdain und Anderen annimmt (S. 13 des Separat-Abzugs); fraglich ist zur Zeit nur noch, ob Gerhard von Cremona (Bardenhewer, Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, S. 135 ff.) oder Johannes Hispanus (Avendeath), wie M. Steinschneider auch jetzt noch aufrecht erhält (Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters, Berlin 1893, S. 259 ff. 982), der Übersetzer war. — Neben Augustin und Pseudo-Dionysius war S. 23 auch Gregor von Nyssa als Quelle Eriugena's zu erwähnen.

[184]) Revue philos., dirigée par Th. Ribot, XXXV. 1893, p. 399 ff. XLI. 1896, p. 65 ff.

[185]) Charles Jourdain, Sextus Empiricus et la Philosophie scolastique, zuerst erschienen 1858, wieder abgedruckt in: Ch. Jourdain, Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen âge, Paris 1888, S. 201 ff. (auch Herr Ingram Bywater hatte die Güte, mich brieflich auf diesen Artikel Jour-

dem Werke (No. 12), welche die Scholastik betreffen, nehmen im ganzen die Stelle einer historischen Einleitung ein. Es kann dem Manne, welcher für das XVI. und XVII. Jahrhundert so viel neues Material beigebracht hat, daher nicht verargt werden, wenn er sich für jene ältere Periode auf eine Zusammenstellung des bekannten Materials beschränkt hat. Dasselbe dient dem Verfasser als Unterlage, um das Hervortreten und die Notwendigkeit der von ihm angenommenen Denkmittel der Substantialität, Causalität und Variabilität zu zeigen. Diesen systematischen Gesichtspunkten hat sich die Anordnung auch der historischen Ausführungen fügen müssen. Das sachliche Interesse hat dadurch gewonnen; die Einsicht in den Gesamtzusammenhang der historischen Entwicklung aber ist erschwert. Es wird uns zuerst die Korpuskulartheorie im Mittelalter geschildert, wie sie vor dem Bekanntwerden der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles sich gestaltete. Auf die dürftigen Notizen bei Isidor, Beda und Hrabanus[186]) folgt Eriugena's idealistische Lehre vom Körper (S. 37 ff.), deren innerer Zusammenhang sehr gut entwickelt ist (S. 53 ff.), während ihre historische Abhängigkeit von Gregor von Nyssa nicht zur Sprache kommt. Wenig befriedigt, was über Realismus und Nominalismus gesagt wird (S. 57 ff.). Nunmehr setzt die historische Wirkung der Korpuskulartheorie des Platonischen Timaeus ein. Nachdem zuerst deren Grundgedanken entwickelt sind, kommt die Abhandlung — Lasswitz macht sie (S. 67) irrtümlich zu einem Dialog — „De generibus et speciebus" zur Sprache (S. 67 ff.). Die Anschauungen derselben, welche sich gegen die Elementenlehre des Platonischen Timaeus richten, sind freilich von L. mehrfach missverstanden (besonders S. 69). Es folgen die an den Platonischen Timaeus sich Anschliessenden: Adelard von Bath und Wilhelm von Conches; ferner Hugo von St. Viktor. Freilich hätte das Wort *Doc*, mit dem bei Wilhelm's Gegner Walther von St. Viktor die kleinsten Teilchen

---

dain's aufmerksam zu machen). — F. Picavet, Un document important pour l'histoire du pyrrhonisme. Paris 1888.

[186]) Es hätte auch auf einen Traktat de atomo et de divisione in cod. Bern. AA. 90, 29 (s. X–XI), fol. 6 hingewiesen werden können, der am meisten zu Beda stimmt, die Einteilung der Zeit aber etwas anders giebt.

bezeichnet werden[187]), den Verfasser veranlassen sollen, den anderen Quellen näher nachzugehen, die bei Wilhelm ausser dem Timaeus für seine Körperlehre inbetracht kommen. — Die Korpuskulartheorie des XII. Jahrhunderts erhält für längere Zeit den Todesstoss durch das Eindringen der aristotelischen Naturphilosophie. So erscheint diese Stelle als die geeignete, um die Physik des Aristoteles in ihrem Gegensatz zur Atomistik zur Sprache zu bringen. Dabei treten das Problem des Kontinuums und des Unteilbaren, des Vakuums und der Mischung als neue drängende Fragen hervor. Nach einem Blick auf die arabische und jüdische Philosophie wird darum die Entfaltung dieser Probleme in der Scholastik zur Darstellung gebracht. Eingehend ist die Behandlung, welche die über Kontinuum und Unteilbares in der Scholastik geführten Untersuchungen erfahren (S. 186 ff.). Duns Scotus, Roger Bacon und Bradwardine kommen zum Wort, während für Thomas von Aquin die Darstellung nach Thomisten (zum Teil sehr freien) der Spätscholastik gegeben wird, die auch sonst mehrfach ungehörig eingemengt werden[188]). Eindringend ist die Kritik jener des Begriffs der infinitesimalen Grösse noch entbehrenden Theorieen[189]). Die Frage nach dem Vakuum in der Scholastik (S. 201 ff.) ist mehr nach der specifisch physikalischen, als nach der metaphysischen Seite ins Auge gefasst. Für die Geschichte des Problems der Mischung in der Scholastik oder der Frage nach dem Beharren der Elemente in der Verbindung (S. 239 ff.) lagen bereits brauchbare specielle Vorarbeiten vor. Albert von Bollstädt, der sich an Avicenna anschliesst, Thomas, Duns Scotus und Baco werden ausführlich besprochen, Aureolus (S. 253) und viele späte Thomisten (S. 248) erwähnt. Der chronologischen Ordnung würde es besser entsprochen haben, wenn statt der letzteren Aegidius von Colonna und Aegidius von Lessines herangezogen wären. Den Nominalisten Wilhelm Occam und Nicolaus von Autricuria — von dessen Wiedererneuerung des Atomismus bereits oben bei Gelegenheit von De-

---

[187]) bei Lasswitz I. 73 Anm. 2 (wo statt *frustra pulveris* zu lesen ist *frusta pulveris*).

[188]) Z. B. bei der mindestens überflüssigen Notiz über Arriaga S. 206.

[189]) Missverständlich ist der Ausdruck S. 199: „Das Indivisibele der Scholastik hat mit der Quantität nichts zu thun“.

nifle's Chartularium gesprochen wurde[190]) — wird ein eigener, wenn auch kurzer, Abschnitt gewidmet.

Mabilleau's Darstellung (No. 13) bietet auch für das Mittelalter eine Ergänzung zu der von Lasswitz. Während er hier für diejenigen Erscheinungen, welche bei letzterem bereits eine ausführliche Behandlung gefunden hatten, einfach auf diese verweist (S. 396), bringt er seinerseits eine ziemlich eingehende Analyse von den bei Lasswitz nur kurz gestreiften naturphilosophischen Anschauungen, welche für die alchimistischen Schulen die theoretische Grundlage bildeten (S. 378—396). Freilich haben dieselben nur ein sehr zweifelhaftes Recht, in einer Geschichte des Atomismus aufgeführt zu werden; nur eine Art Korpuskulartheorie hat der Verfasser für sie erwiesen. Bei seiner Darstellung fusst Mabilleau fast durchweg auf den ergebnisreichen Forschungen seines Landsmannes Marcellin Berthelot[191]), die auch für das Mittelalter schöne Resultate ergeben haben[192]). Hervorgehoben sei die Behandlung der merkwürdigen Schrift „Turba philosophorum"[193]), der auch Berthelot[194]) besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat. Vielleicht wäre es nicht ohne Nutzen, wenn man den abenteuerlichen Citaten dieses Buches näher nachgehen wollte, die von einer zum Teil verschollenen pseudepigraphischen Litteratur Kenntnis geben, welche auch für die Geschichte der Philosophie nicht ganz ohne Bedeutung sein möchte.

---

[190]) S. S. 252 ff.

[191]) M. Berthelot, Les Origines de l'alchimie. Paris 1885. — Ders. Collection des anciens Alchimistes grecs, texte et introduction, avec la collaboration de M. Ch.-Em. Ruelle, 3 Bde., ebd. 1887—1888. — Ders. Indroduction à l'étude de la chimie des anciens et du moyen âge, ebd. 1889. — Ders. Histoire des sciences. La chimie au moyen âge. I. Essai sur la transmission de la science antique au moyen âge. II. L'alchimie syriaque (avec la collaboration de M. Rubens Duval). III. L'alchimie arabe (avec la collaboration de M. Houdas), 3 Bde., ebd. 1893.

[192]) Vgl. den im zweiten Artikel zu besprechenden Aufsatz von F. Picavet: La science expérimentale au XIIIe siècle en Occident (1894).

[193]) Von dieser aus dem Arabischen übersetzten Schrift existieren zwei Versionen, deren Drucke Berthelot, La chimie au moyen âge, I. 254,1 angiebt. Dieselbe Verschiedenheit in den Handschriften, von denen ich Par. Bibl. nat. lat. 6514. 7156. 7158 einsah.

[194]) La chimie au moyen âge I. 253—268.

Willmann's Geschichte des Idealismus (No. 14) bildet in gewisser Weise ein Gegenstück zu Friedrich Albert Lange's bekanntem Werke über den Materialismus. Von den Anfängen der Philosophie an, wie sie aus den religiösen Spekulationen des Orients sich herausschälen lassen, sucht er durch den Lauf der Jahrhunderte hindurch den Gang derjenigen philosophischen Geistesrichtung zu verfolgen, welche das wahre Wirkliche nicht in der den Sinnen erscheinenden Körperlichkeit, sondern in einem gedanklichen Element, der Ausprägung der göttlichen Ideen, erblickt. Dieser „Idealismus" ist ihm die wahre philosophia perennis, welche durch die wechselnden Gegensätze verschiedene Formen gewinnt, aber doch die stete Kontinuität der Grundgedanken bewahrt.

Der Philosophie der Scholastik ist die zweite Hälfte des zweiten Bandes gewidmet. Auch in diesem Abschnitt verbindet der Verfasser die historische Darstellung mit der sachlichen Beurteilung der Philosopheme. Es ist an diesem Orte nicht meine Aufgabe, mich über die letztere zu verbreiten. Sie nimmt, soweit die gesamte Weltanschauung in Frage kommt, den Standpunkt des katholischen Christentums zum Maassstabe; in speciell philosophischen Fragen macht sich der Verfasser die thomistische Ansicht in der Hauptsache zu eigen. Auch Leser, welche jene Grundanschauungen nicht teilen, werden dem Ernste der Ueberzeugung und der gedankenreichen Würde, mit welcher der Verfasser diese Ueberzeugungen durchführt, ihre Anerkennung nicht versagen.

Die historischen Ausführungen, auf welche mein Referat sich zu beschränken hat, suchen zunächst die Eigenart des scholastischen Idealismus zu bestimmen. Während in der patristischen Zeit die idealen Principien gegen die materialistische und skeptische Bestreitung zu rechtfertigen waren, treten diese Gegensätze in der Zeit der Scholastik zurück. Statt ihrer sind die nominalistische Dialektik und die Abirrungen einer neuplatonischen Mystik zu überwinden. So gewinnt der Idealismus seine specifisch mittelalterliche Ausprägung als Realismus (S. 321ff.). In diesem vereinigen sich Dialektik und Mystik, Schule und Kontemplation, Gedankentechnik und Beschauung (S. 324). Eine Charakterisierung

der mittelalterlichen Wissenschaft, ihres Verhältnisses zum Geistesleben des Volkes, zur Kunst, zur Gesellschaft und zur Kirche schliesst sich an (S. 324ff.). Generalisiert dieselbe auch in manchem zu sehr, ist sie auch in einigem nicht frei von idealisierender Romantik, so giebt sie doch auch viele feine Beobachtungen in treffendem Ausdruck. Die „Entwicklung der Scholastik im Mittelalter“ (S. 338ff.) will das Verhältnis der mittelalterlichen Philosophie zur alten Philosophie und zur Patristik bestimmen (es wird die Selbständigkeit der Scholastik gegenüber Aristoteles und den Arabern besonders betont) und bespricht dann die Ausbildung der Metaphysik in der Scholastik unter dem mitbestimmenden Einflusse der Mystik. Etwas dürftig ist die „Klärung der realistischen Grundanschauung im Streite des Nominalismus und Realismus“ (S. 350ff.) behandelt. Ueber das XII. Jahrhundert und über die Zeitgenossen des Thomas von Aquin werden nur aphoristische Bemerkungen geboten, in denen sich zudem einige kleine Ungenauigkeiten finden[195]); die augustinische Richtung, wie sie

[195]) So wird der als Nominalist genannte Johannes (s. unten S. 278) nicht, wie es S. 353 heisst, in die Zeit der Eriugena versetzt. Die Chronik, aus welcher Du Boulay seine Erwähnung entnommen zu haben angiebt, reichte von Philipp I. (1060—1108) nur bis zu Robert dem Frommen (996—1031) herauf. Ob das, was S. 354 als Lehre Walther's von Mortagne angeführt wird, diesem wirklich angehört, ist mir sehr zweifelhaft, da ich die Beziehung des „Ille“ im Bericht des Johannes von Salisbury (Metal. II 17) nichts weniger als sicher finde. Die Lehre Gilbert's scheint S. 356 nicht ganz richtig erfasst zu sein. Auch sonst ist Einzelnes nicht zutreffend. Dass Amalric von Bennes seinen Neuplatonismus aus jüdisch-arabischer Vermittlung geschöpft habe (S. 338), ist ein Irrtum, dem man freilich nicht bei Willmann allein begegnet. Wie sehr Eriugena für die neuplatonischen Elemente Quelle war, sieht man besonders aus dem Bericht des Henricus de Hervordia. Eriugena war überhaupt nicht so ohne Einfluss auch für die nächste Zeit, wie S. 342 behauptet wird; es sei auf Candidus, Remigius von Auxerre, in weiterem Abstand auf Isaak von Stella, Garnerius von Rochefort und Simon von Tournai hingewiesen. Dass die arabische Philosophie monistisch gerichtet sei (S. 343; vgl. 447), ist eine in dieser Allgemeinheit nicht zutreffende Generalisation aus bestimmten Erscheinungen. Statt „Baumgarten“ (S. 395 A. 1) ist „Baumgartner“ zu schreiben. Wenn es S. 507 heisst, dass nach Thomas ein und dasselbe, z. B. das Dasein Gottes, zugleich und für denselben Menschen Gegenstand des Wissens und des Glaubens sein könne, so verstösst diese Behauptung in solcher Form gegen die ganz bestimmten Erklärungen: S. theol. III q. 7 a 3 c. und ad 3. Die „hermetischen Bücher“ sind nicht zuerst von Gonet herangezogen (S. 526).

sich z. B. bei Bonaventura zeigt, wird an dieser Stelle ganz übergangen; dem Aquinaten wird zu sehr als originale Lehre zugeschrieben, was zu einem grossen Teil lichtvolle Zusammenfassung und wohl überlegte Auswahl aus den Lehren früherer und gleichzeitiger Denker ist. Reich an treffenden Bemerkungen — ich hebe u. a. die Würdigung von Anselm's ontologischem Gottesbeweis (S. 379ff.) hervor — sind die Untersuchungen über die Fortbildung der Metaphysik (S. 362ff.) und der Erkenntnislehre (S. 383ff.) durch den scholastischen Realismus. Dieselben erhalten ihre Bedeutung dadurch, dass der Verfasser über historisch wertlose Allgemeinheiten hinaus zum Einzelnen vordringt und in glücklich ausgewählten typischen Einzelfällen zeigt, worin und aus welchen treibenden Tendenzen die Scholastik des XIII. Jahrhunderts in Metaphysik und Erkenntnistheorie gegenüber den Vorgängern einen Fortschritt zu gewinnen suchte. Das Bestreben des Verfassers richtet sich dabei auch darauf, aus der Ausdrucksweise der Zeit den eigentlichen Problemkern herauszuschälen. So hinsichtlich der Lehre von der species intelligibilis, für die mit Recht die Anknüpfung an Augustin betont wird (S. 385ff.), und hinsichtlich der Lehre vom thätigen Verstande (S. 389ff.), deren konkrete mittelalterliche Ausprägung freilich in Willmann's Nachkonstruktion gar zu sehr verflüchtigt erscheint. Wenn S. 398f. bei Besprechung der scholastischen Theorie des Selbstbewusstseins die reale Unterscheidung der Seelenvermögen als besonderer accidenteller Formen von der Seelensubstanz und unter einander als Ansicht aller Scholastiker ausser den Nominalisten hingestellt wird, so ist das durchaus unrichtig. Fast das ganze XII. Jahrhundert — es sei an Bernhard Silvestris, Wilhelm von St. Thierry, Isaak von Stella, Alanus von Lille erinnert — vertritt die entgegengesetzte, auf Augustinus zurückgehende Auffassung, und auch im XIII. Jahrhundert hat diese Anhänger von der Bedeutung eines Bonaventura und Heinrich von Gent. Eine Besprechung der scholastischen Wissenschaftslehre (S. 401ff.), Ethik und Gesellschaftslehre (S. 420ff.) bildet den Schluss des Abschnittes. Zumeist wird auch hier Thomas von Aquin zu Grunde gelegt; doch erscheint daneben für die Wissenschaftslehre Bonaventura's charakteristische Schrift De

reductione artium ad theologiam, für die Gesellschaftslehre der Policraticus des Johannes von Salisbury berücksichtigt. Gern hätte man auch andere Schriften, die sich speciell mit der Einteilung der Wissenschaften beschäftigen, wie die Kilwardby's, angezogen gesehen, und ebenso einen breiteren Durchschnitt durch die mittelalterliche Ethik und Gesellschaftslehre gewünscht; aber die am meisten nachwirkenden und bedeutungsvollsten Ansichten sind immerhin zur Darstellung gekommen.

Kürzer kann ich mich über die beiden andern, der Scholastik gewidmeten Abschnitte fassen, in denen die bereits charakterisierten Anschauungen des vorausgehenden Abschnitts zum Nach- und Ausklingen gelangen. Aus dem „Thomas von Aquin" überschriebenen Abschnitt (S. 442ff.) hebe ich hervor die feinsinnige Analyse der beiden sich so ähnlichen und doch wieder so verschiedenen Individualitäten Thomas und Augustin (S. 457ff.). Den scholastischen Realismus (gemeint ist der Thomismus) als Hüter der idealen Principien gegenüber dem Monismus und dem Nominalismus feiert der Schlussabschnitt (S. 542ff.). Mit vollem Recht weist Willmann (S. 562) auf die Wichtigkeit des von den Philosophiehistorikern meist übergangenen Wycleff auch für die Geschichte der Philosophie hin. Nur hätte er ihn nicht zu Amalric von Bennes in Zusammenhang bringen sollen. Weit näher lag die Beziehung zu Bradwardina, von dessen Philosophie Karl Werner eine ausführliche Darstellung gegeben hat[196]) und zu dem wieder Johannes von Mirecuria, Nikolaus von Ultricuria und andere Neurer jener Zeit sich stellen. Der Nominalismus des späteren Mittelalters (S. 575ff.) erscheint gar zu sehr in der Beleuchtung der thomistischen Tradition, welche einseitig den erkenntnistheoretischen Gegensatz ins Auge fasst, die positive Arbeit der Nominalisten dagegen zumeist mit Stillschweigen übergeht. Wer freilich den Hauptteil dieser positiven Arbeit auch nur aus Prantl's Darstellung kennt, wird sich nicht sonderlich dafür begeistern können.

Die kurze Skizze von Max Dessoir (No. 15) erfüllt gut ihren Zweck. Auch die neueren Forschungen sind herangezogen; Ent-

---

[196]) Karl Werner, die Scholastik des späteren Mittelalters. Bd. III. Wien 1883. S. 235—306.

wicklungsgang und Hauptrichtungen sind klar und anschaulich gezeichnet[197]).

Der die Scholastik betreffende Abschnitt in Jonas Cohn's Buch (No. 16) über das Unendlichkeitsproblem (S. 67—82) ist aus zweiter Hand geschöpft und ohne sonderliche neue Ergebnisse.

Heinrich Appel (No. 17) behandelt seinen Gegenstand aus einem specifisch theologischen Gesichtspunkte, von dem aus er schon bei Hieronymus und dann bei den Scholastikern in der Lehre von der Synderesis — dem auch dem gefallenen Menschen verbliebenen natürlichen Triebe zum Guten — Semipelagianismus sieht. Auch wer ihm, wie ich, auf diesem Gebiete nicht folgt, kann von der Zusammenstellung des Materials — das sich freilich zu einem grossen Teil auf Karl Werner und auf eine gute Arbeit von Simar stützt — einigen Nutzen haben. Im Gegensatz zu Rabus (dieses Archiv II. 29 f.) hält Appel in der Stelle des Hieronymus zu Ezechiel, welche den Ausgang für die Scholastiker bildete, an der Lesung συντήρησις fest, freilich ohne der handschriftlichen Ueberlieferung nachzugehen, und übersetzt den Ausdruck mit „hütende Kraft“ (S. 14). Für den Gebrauch des Wortes und seiner Verwandten bei den griechischen Kirchenvätern wird einiges neue Material beigebracht (S. 7 ff.). Innerhalb der Scholastik wird die Entwicklung des Begriffs bei Alexander von Hales, Albert, Bonaventura, Thomas, Heinrich von Gent und Scotus mehr oder minder ausführlich und im ganzen zutreffend[198]) besprochen. Einige weitere werden kurz erwähnt. Andere, weniger bekannte, wie Wilhelm von Auvergne[199]) und Engelbert von Admont[200]), konnten hinzugefügt werden. — Wer die Litteratur kennt, wird bei Appel

[197]) Die höchst wertvollen „Beiträge zur Entstehungsgeschichte der neueren Psychologie“ von Hermann Siebeck, mit denen derselbe eine ergebnisreiche Artikelserie fortsetzt, können erst später besprochen werden, da dieselben ausschliesslich die spätere Zeit (deutsche Mystik und Buridan) betreffen.

[198]) Der sehr ungenaue Ausdruck S. 17, dass die Synderesis bei den Scholastikern eine „Seelenkraft“ bezeichne, wird später bei Besprechung der Einzelnen richtig gestellt.

[199]) Guilelm. Alvern. De anima VII 13, p. 220 col. b ed. Orléans 1674.

[200]) Engelbertus Admontens. (c. 1250—1327.) De statu defunctorum, bei B. Pez, Bibliotheca ascetica antiquo-nova. T. IX. Ratisponae 1720. p. 113—192 (bes. p. 116).

nicht eben etwas Neues finden. Die inhaltreichen Scholien J. Jeiler's in der neuen Ausgabe der Werke Bonaventura's, deren zweiter hier in Betracht kommender Band schon 1885 erschien, sind dem Verfasser unbekannt geblieben. Er würde durch dieselben nicht nur auf weiteres nicht unwichtiges Material aufmerksam gemacht sein, sondern hätte auch für die klare Fassung des von ihm bereits dargestellten noch vieles aus denselben lernen können.

Schon öfter ist es betont worden, wie irrig die landläufige Ansicht ist, welche in der scholastischen Philosophie, als Gesamterscheinung genommen, schlechtweg einen Aristotelismus sehen will, nur in einzelnen metaphysischen und psychologischen Fragen modificiert durch die Rücksicht auf die Kirchenlehre. Mit Nachdruck hat namentlich Karl Werner immer wieder darauf hingewiesen, dass in allen nicht rein logischen, sondern sachlichen Fragen vor dem siegreichen Vordringen des Aristotelismus Plato viel mehr als Aristoteles der Scholastik das Gepräge gegeben hat, mochte er nun direkt oder durch die Vermittlung Späterer, vorab Augustin's, seine Wirkung ausüben, und dass auch nach der Reception des Aristotelischen Corpus die Platonischen Gedankenkreise nicht aufhörten, bald in höherem, bald in minderem Maasse sich wirksam zu erweisen. Den Gang dieser Bewegung im einzelnen zu schildern, ist die Aufgabe, welche sich Charles Huit — auch in Deutschland bekannt durch eine Reihe geistvoller Arbeiten über Platon und seine Werke — in einer Serie von Artikeln gestellt hat (No. 18—22), die unter verschiedenen Titeln eine zusammenhängende Geschichte des Platonismus im Mittelalter bieten [201]). Mehrfach mit dem entsprechenden Abschnitt in von Stein's Geschichte des Platonismus (III. 67 ff.) sich berührend, haben sie den Vorzug einer weit grösseren Sachkenntnis und Beherrschung des Einzelnen. Freilich ist der Gebrauch, welchen Huit von dem Namen und Begriffe des „Platonismus“ macht, von einer gewissen Willkür nicht freizusprechen. Diese zeigt sich namentlich in der Abgrenzung des

[201]) Eine Zusammenfassung und teilweise Weiterführung bietet: Charles Huit, Le platonisme à Byzance et en Italie à la fin du moyen-âge. Compte rendu du 3e Congrès scientifique international des catholiques, tenu à Bruxelles du 3 au 8 sept. 1894. Sciences philosophiques, p. 293—309.

Platonismus gegen den Neuplatonismus. Bisweilen scheint hier die Sympathie des Verfassers mit Plato, seine Antipathie gegen den Neuplatonismus dem Maassstab eine gewisse subjektive Färbung gegeben zu haben. Im übrigen verdienen die Artikel volle Beachtung. Ohne dass das Streben des Verfassers gerade auf die Aufspürung neuen Materials gerichtet wäre, hat er doch auch nach dieser Seite hin einzelne Beiträge geliefert[202]). Der Hauptwert seiner Arbeit aber liegt in der Schärfe, mit der das vorliegende Material analysiert ist, und in der Kunst der Synthese, mit der dasselbe zu einer Reihe von Bildern verarbeitet wird, welche von feinem historischen Sinn und von grosser Gestaltungskraft Zeugnis geben und die auch in der sprachlichen Darstellung eine hohe Vollendung zeigen. Vor allem gilt dies von den Darstellungen aus der älteren Zeit. Weniger befriedigt die Behandlung, welche der Platonismus in der Blütezeit der Scholastik gefunden hat. Hier wird, was bei der Fülle des in kurzen Artikeln zu bewältigenden Stoffes freilich kaum zu vermeiden war, der vieles umfassende Name des Platonismus zu sehr in seiner Unbestimmtheit belassen. Bei genauerem Eingehen, wie es z. B. Victor Lipperheide für Thomas von Aquino und dessen Stellung zur Platonischen Ideenlehre versucht hat[203]), würde sich hier in Anschluss und Gegensatz vielfach eine schärfere Sonderung zwischen dem, was den historischen Platon angeht, und zwischen dem durch Augustinus und andere vermittelten Platonismus im weiteren Sinne haben durchführen lassen. Doch enthält auch dieser Teil wohl gelungene Bilder. Vor allem ist Bonaventura treffend gezeichnet[204]).

---

[202]) Besonders sei aufmerksam gemacht auf die Bemerkungen zu dem von Cousin dem Honorius von Autun zugeschriebenen und fragmentarisch veröffentlichten (Ouvrages inédits d'Abélard, p. 646—657, wiederabgedruckt bei Migne T. 172, col. 245 ff.) Kommentar zum Platonischen Timaeus, dessen schon von Hauréau ausgesprochene Zuweisung an Wilhelm von Conches durch den Nachweis der ganz oder nahezu wörtlichen Übereinstimmung mit Wilhelm's Philosophia mundi noch mehr bekräftigt wird (XXI. 172,2).

[203]) Victor Lipperheide, Thomas von Aquino und die Platonische Ideenlehre. München 1890. Vgl. dieses Archiv V. 571 ff.

[204]) Von Einzelausstellungen, die ich zu machen hätte, sei Folgendes erwähnt. Dass Gilbert's Schrift De sex principiis seit dem Ende des XV. Jahrhunderts nur in der Überarbeitung des Hermolaus Barbarus bekannt war

Den Schluss mögen zwei verdienstvolle Werke machen, welche die Geschichte der Scholastik in räumlich begrenzten Gebieten darstellen:

23. A. Clerval, Les Écoles de Chartres au moyen-âge du Ve au XVIe siècle (Mémoires de la Société Archéologique d'Eure-et-Loir, T. XI). Chartres 1895.

24. Maurice De Wulf, Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la Principauté de Liège jusqu'à la Révolution française. Louvain et Paris 1895.

Ehe der alles überstrahlende Ruhm der Pariser Universität das geistige Leben Frankreichs, soweit die philosophischen und theologischen Studien inbetracht kommen, in der Hauptstadt des Landes centralisierte, blühten in den verschiedensten Gegenden des Reiches, angeschlossen an die Kathedralen, reichbesuchte Schulen. Unter diesen nimmt die zu Chartres eine besonders wichtige Stellung ein, nicht nur wegen der berühmten Namen, die wir unter

(XXI. 165,4), trifft in dieser Allgemeinheit nicht zu. Wie schon S. 139 A. 43 gegen Hauréau bemerkt wurde, benutzt und citiert Prantl den echten Text. Dass Bernhard Silvestris von Tours und Bernhard von Chartres zu scheiden sind, hätte den Verf. nicht dazu verführen sollen, nun auch die Existenz von zwei Schriften mit dem Titel „Megacosmus" anzunehmen (XXI, 171,1). Alles was er aus dem Megacosmus Bernhard's von Chartres anführt, findet sich in dem Thierry von Chartres gewidmeten, von Barach herausgegebenen Megacosmus des Bernhard Silvestris (von Tours). Dass Alanus im Antiklaudian die Theorie der „ideae separatae" vertrete, wie Huit (XXI, 179) mit Hauréau annimmt, beruht auf einer Verkennung des rein dichterischen Charakters der betreffenden Stellen; vgl. Baumgartner, Phil. des Alanus S. 140. Der Vergleich der Gottheit mit einer Kugel, deren Centrum überall und deren Umfang nirgends ist (XXI, 373,2), lässt sich schon in einer dem Hermes Trismegistus zugeschriebenen, bereits dem Alanus vorliegenden Schrift nachweisen; vgl. Baumgartner a. a. O. S. 118. Die „Autoritates Aristotelis ... Boetii, Senecae, Apulei, Porphyrii, Averrois, Gilberti" (Köln, Quentel 1507, fol. H 4r, hinter Apuleius) schreiben den Spruch dem (Pseudo-) Empedokles zu. Bei der Darlegung der Gründe, welche die Reception des Aristotelismus im XIII. Jahrhundert so sehr beschleunigten (XXI. 374 ff.), war auf die vielen aristotelischen Elemente in Metaphysik und Naturphilosophie hinzuweisen, welche schon das XII. Jahrhundert aufgrund indirekter Zuführung (durch Boethius u. A.) in sich aufgenommen hatte. Dass Thomas von Aquin Griechisch verstanden (XXI. 473,2), ist höchst unwahrscheinlich, wie kürzlich wieder L. Schütz (Philos. Jahrbuch, herausgegeben von Gutberlet, VIII. 1895, S. 273—283) gezeigt hat.

ihren Lehrern treffen, sondern auch wegen der charakteristischen Eigenart der von diesen ausgebildeten Lehren. Nicht so sehr ein lokalgeschichtlicher Durchschnitt durch eine bunte Reihe sich ablösender Richtungen, sondern eine in sich geschlossene Einzelerscheinung ist es darum, die uns A. Clerval in seinem fleissigen und an Ergebnissen reichen Buch über die Schulen von Chartres (No. 23) vorführt. Dasselbe schildert die Entwicklung der Schulen zu Chartres von Anfang an bis ins XVI. Jahrhundert. Aber so Interessantes auch die späteren Kapitel zur Schulgeschichte, speciell für die Entwicklung der elementaren Schulen, bringen, so dankenswert die reichen Nachrichten über Lehrer und Schüler in Chartres und aus Chartres in dieser Periode auch sein mögen, so fallen diese Teile des Werkes für die Geschichte der Philosophie im Mittelalter doch nicht sonderlich ins Gewicht. Noch mehr vielleicht als andere alte Pflegestätten der Wissenschaft hatte Chartres unter der Anziehung zu leiden, die das so nahe gelegene Paris in jener Periode auf die strebsamen Geister ausübte. Ueberaus wichtig für die Geschichte der Scholastik ist dagegen die Schule von Chartres im XI. und XII. Jahrhundert. Auch für diese Zeit hat Clerval, vor allem aufrund umfassender Ausnutzung der Handschriften sowie der gedruckten Urkundensammlungen, manches Neue von allgemeiner Bedeutung bringen können, manches zum Teil schon Bekannte in neues Licht gesetzt.

Zwei glänzende Epochen vor allem hat die Schule von Chartres aufzuweisen, zwischen denen, trotz des engen Zusammenhanges der Zeit und in der Gedankenentwicklung, doch charakteristische Unterschiede bestehen. Die erste im XI. Jahrhundert — Clerval nennt sie (S. 29) das goldene Zeitalter der Schulen von Chartres — knüpft sich an den Namen Fulbert's an. Fulbert, für dessen italienische Abstammung neue sehr beachtenswerte Gründe geltend gemacht werden (S. 34f. 42), wurzelt mit seinen Anschauungen durchaus in der mehr positiven, an die Kirchenväter sich anschliessenden Richtung der älteren Zeit. Aber dass der vielseitige Lehrer (S. 94—103) auch auf die Dialektik grossen Wert legte, sieht man aus dem von Clerval sehr geschickt verwerteten Codex No. 100 der Kommunalbibliothek zu Chartres (XI. Jahrhundert),

welcher in einer Reihe von Schriften des Aristoteles, Ps.-Augustin, Cicero, Boethius u. s. w. gewissermaassen das Handbuch der Schule Fulbert's für den Unterricht in der Dialektik enthält (S. 117). Nichts desto weniger ist Fulbert trotz der aristotelischen Form, wie seine Schüler Hugo und Adelmann, in den Grundgedanken doch platonisch gesinnt (S. 118). Neben Augustin's überwiegendem Einfluss macht sich bei ihnen auch ein solcher von Pseudo-Dionysius und Eriugena fühlbar. Sie verfolgen eine spiritualistische und idealistische Tendenz. Demgegenüber tritt bei Berengar (S. 77 f.) eine kritische und sensualistische Richtung zu Tage, die sich mehr an Aristotelische Gedankenreihen anschliesst, trotz der Berufung auf Plato und Eriugena (S. 118 f.). Die Geschichte des Abendmahlsstreites (S. 132—141)[205]) wird von Clerval in längerer Ausführung auch für die Geschichte der Philosophie ausgenutzt (S. 118f.). Weit mehr aber noch, als Berengar's eigene Stellung in jenem Streit, kommt für diese in Betracht, was Clerval scharfsinnig über Berengar's Bedeutung für die Entstehungsgeschichte des Nominalismus entwickelt. Aus einer noch nicht wieder aufgefundenen Chronik hatte Du Boulay[206]) die Nachricht entnommen, dass der Urheber des Nominalismus ein Sophist Johannes, Roscellin dagegen mit Robert von Paris und Arnulf von Laon dessen Anhänger gewesen sei. Durch eine wunderliche Deutung hatten Prantl und Hauréau aus diesem Johannes den Johannes Scotus Eriugena machen wollen. Demgegenüber macht es Clerval, zu einer Vermutung Du Boulay's zurückkehrend, aufgrund ganz neuen Materiales im höchsten Grade wahrscheinlich (S. 121 ff.), dass jener Johannes mit dem Arzte Henri's I. identisch sei, der 1045 und 1049 in Urkunden mit mehreren Geistlichen von Chartres vorkommt und dessen Todestag im Nekrologium von Chartres vermerkt ist. Philosophie und Medicin finden wir, wie Clerval zeigt, auch sonst in der Schule zu Chartres vereinigt. Zugleich erklären sich so auffallende Uebereinstimmungen zwischen Berengar und Roscellin, für die Johannes der Vermittler ist. Denn wenn Berengar in der Abendmahlslehre

[205]) S. 78 hätte das Buch von Jos. Schnitzer (s. Archiv V. 562 f.) Erwähnung verdient.

[206]) Hist. Univ. Par. I. 443. Vgl. oben S. 270 Anm. 195.

nach manchen Beziehungen auch an Eriugena sich anlehnt[207]), so sind seine erkenntnistheoretischen Anschauungen doch von denen dieses grundverschieden. — Mancherlei wertvolle Bereicherung erfährt durch Clerval unser Wissen auch von der zweiten Blüte der Schule von Chartres, die mit der Zeit Ivo's des Kanonisten anhebt. Obwohl durch mancherlei Fäden mit der Schule Fulbert's verknüpft, unterscheiden sich doch diese Platoniker der 1. Hälfte des XII. Jahrhunderts durch das Zurücktreten des biblischen und patristischen Elements in durchgreifender Weise von jener. Statt dessen übt neben dem Platonischen Timaeus der Neuplatonismus eines Pseudo-Dionysius und Eriugena noch entschiedener seinen Einfluss aus[208]). Wichtiges Neue auch nach Hauréau[209]) wird über die Kanzler jener Zeit beigebracht (S. 155 ff.), unter denen Bernhard und Thierry von Chartres, Gilbert de la Porrée, eventuell auch Bernhard von Quimper für die Geschichte der Philosophie von hoher Bedeutung sind. Clerval war der erste, der in einer früheren Arbeit der Identificierung von Bernhard von Chartres und Bernhard Silvestris (oder Bernhard von Tours), dem Verfasser der von Wrobel und Barach[210]) herausgegebenen Schrift De mundi universitate, entgegentrat[211]). In dieser Hauptsache stimmte ihm Hauréau[212]) bei, griff aber Clerval's Beweisführung und genauere Fixierung an, während Langlois[213]) wieder die traditionelle Identificierung von Bernhard von Chartres, Bernhard Silvestris und Bernhard von Quimper vertritt. Gegen beide verteidigt Clerval mit schwerwiegenden Gründen und unter Hinzu-

[207]) Wie Picavet, Rev. phil. 1896, I. 68 Clerval entgegenhält.

[208]) Auch auf die Arithmetik des Boethius und auf Pseudo-Apuleius (den „Mercurius Trismegistus“ bei Thierry von Chartres) als Quelle des Neuplatonismus war hinzuweisen.

[209]) B. Hauréau, Mémoire sur quelques chanceliers de l'église de Chartres. Mém. de l'Inst. de France, Inscr. et Belles lettres, XXXI. 1884, 2e part., p. 63—122.

[210]) Bibliotheca Philosophorum mediae aetatis, herausgegeben von Barach. I. Innsbruck 1876.

[211]) Siehe oben S. 136.

[212]) S. S. 97 ff. der Anm. 209 angeführten Abhandlung und oben S. 136.

[213]) Ch.-V. Langlois, Questions d'histoire litteraire. Maître Bernard. Bibl. de l'École des chartes LIV. 1893. p. 225—250.

ziehung neuen Materiales seine Position. Von den beiden bretonischen Brüdern ist Bernhard der ältere, Thierry der jüngere. Bernhard, der in Urkunden von 1114, 1115, 1118, 1119 als Magister scholae, darauf (zuletzt 1124) als Kanzler in Chartres vorkommt, verschwindet dann und ist, wie sich aus einem eigentümlichen Verhältnis der Nekrologien von Chartres ergibt, zwischen 1124 und 1130 gestorben. Hauréau's Argument gegen die letztere Beweisführung, das sich auf einen Fehler der Herausgeber des Cartulaire de Notre-Dame de Chartres stützte, wird siegreich entkräftet (S. 161). Das mittlerweile von Merlet und Clerval herausgegebene[214]) erste Nekrologium von Chartres enthält die von Hauréau ins Feld geführten Namen aus späterer Zeit in der That nicht. Von diesem älteren Bernhard von Chartres, dem Verfasser einer dem platonischen Realismus huldigenden Expositio in Porphyrium, spricht Johannes von Salisbury an verschiedenen Stellen; er ist auch unter dem „senex Carnotensis“ (Policrat. VII. 13) zu verstehen. Weit jünger, jünger auch als Thierry von Chartres, ist Bernhard Silvestris, der Verfasser von De mundi universitate (Megacosmus et Microcosmus), den wir von 1145—1153 zu Tours als Lehrer treffen. Ich stimme Clerval's Ausführungen um so mehr zu, als mir längst der im Munde eines älteren Bruders an den jüngeren ganz unverständliche, geradezu unterwürfige Ton im Widmungsbriefe an Terricus (d. h. Thierry von Chartres) zum Anstoss gereichte, den Bernhard Silvestris seinem Werke voraufschickt; denn dass man umgekehrt Bernhard zum jüngeren Bruder machen wollte, schien auch mir unstatthaft. Ob dieser Bernhard Silvestris (Silvester) oder Bernhard von Tours identisch sei mit Bernhard von Moélan, 1159—1167 Bischof von Quimper, den wir um 1156 als Kanzler von Chartres treffen — man kann also auch von zwei Bernhard von Chartres reden —, will Clerval dahingestellt sein lassen (S. 174). Da er aber bei der Behandlung der Lehre auch das System des Bernhard Silvestris zur Behandlung bringt (S. 259 ff.), so hält er wohl die

---

214) R. Merlet et Clerval, Un manuscrit chartrain du XIe siècle. Chartres 1893. Das Nekrologium aus der jetzt in der Municipal-Bibliothek von Saint-Étienne (Loire) befindlichen Handschrift ist S. 149—186 dieser schönen Publikation, die auch für die Kunstgeschichte von Bedeutung ist, abgedruckt.

Identificierung für das wahrscheinlichere. Dass er von diesem System die Darstellung der Lehre des Bernhard von Chartres (nach Johannes Saresb.) völlig getrennt hat (S. 248—254), ist ein entschiedener Fortschritt. — Eine eingehende Darstellung finden Leben, Schriften (S. 163—169) und Philosophie (S. 261—264) Gilbert's de la Porrée, des Nachfolgers Bernhard's im Kanzleramte und späteren Bischofs von Poitiers. Bei der Beurteilung seines Streites mit Bernhard von Clairvaux neigt sich Clerval auf die Seite Otto's von Freisingen und des Saresberiensers, gegen den leidenschaftlichen Geoffroi von Auxerre, Bernhard's Sekretär (S. 166, 1). Leider ist Clerval (S. 168f. 246. 261) Berthaud's[215]) haltlosem Einfall beigetreten, der den Liber de causis von Gilbert verfasst sein lässt. Aber ein Werk, das seinem ganzen Texte nach von Bardenhewer[216]) nach einer arabischen Handschrift aus dem Jahre 593 der Flucht, 1197 n. Chr., veröffentlicht ist[217]), einer Handschrift, deren Textesgestalt beweist, dass sie schon eine längere Ueberlieferung vor sich hat, kann doch unmöglich in Frankreich entstanden und etwa aus dem Lateinischen ins Arabische übersetzt sein. Uebrigens ist Berthaud's Einfall nicht so neu, wie Clerval meint (S. 168). Das Manuskript in Brügge erwähnt schon Hauréau; dem Gilbert schreibt das Werk eine Venediger Ausgabe von 1507 zu, und Rousselot lässt ihn den Liber de causis kommentieren[218]). — Ueber Thierry von Chartres hatte Clerval bereits früher eine wichtige Entdeckung veröffentlicht[219]), die zusammen mit der Publikation des I. Buches seines Werkes über das Hexaemeron durch

---

[215]) Berthaud, Gilbert de la Porrée. Poitiers 1892.

[216]) Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis, bearb. von O. Bardenhewer. Freiburg i. Br. 1882. Clerval hat das Werk nicht benutzt.

[217]) Die στοιχείωσις θεολογική des Proclus ist erst 1268 durch Wilhelm von Moerbeke ins Lateinische (direkt aus dem Griechischen) übersetzt. Sie kann nicht durch Hermann den Dalmaten nach Chartres gesandt sein, wie Clerval S. 169 meint.

[218]) Die einzelnen Nachweise bei Bardenhewer, a. a. O. S. 155, 3.

[219]) A. Clerval, L'enseignement des arts libéraux à Chartres et à Paris dans la première moitié du XIIe siècle d'après l'Heptateuchon de Thierry de Chartres, in: Congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris du 8 au 13 avril 1888, Paris 1889, II. S. 277—296.

Hauréau (s. o. S. 136ff.) und mit dem Nachweis seines in Brüssel sich findenden Kommentars zu den Rhetorica ad Herennium durch Paul Thomas[220]) ein ganz neues Bild dieses merkwürdigen Mannes ermöglicht. In einem, von Thierry selbst der Domkirche von Chartres testamentarisch vermachten mächtigen Manuscripte fand Clerval das Lehrbuch der sieben freien Künste, welches Thierry seinem Unterrichte zu Grunde legte. Es ist eine Zusammenstellung zahlreicher Einzelschriften von den verschiedensten Autoren. Durch sie lernen wir — und das ist eine bedeutsame Entdeckung Clerval's — zugleich das „diligens ingenium“ kennen, welches nach Johann von Salisbury[221]) zuerst neben den von Anfang an bekannten Kategorien und der Schrift De interpretatione auch die übrigen Bücher des Aristotelischen Organon (es fehlen nur die Analytica posteriora und das zweite Buch der Priora) wie vom Tode oder Schlafe erweckte. Thierry ist es, welcher diese Schriften, die Abaelard 1136 noch nicht kennt, während Gilbert (als Bischof von Poitiers) sie 1154 citiert, zuerst wieder in den Gesichtskreis der Schule einführte. Beachtenswert ist ferner, was Clerval, zum Teil auf Grund einer schon früher veröffentlichten Abhandlung über Hermann den Dalmaten[222]), über Thierry als Kenner der griechischen und arabischen Mathematik, der das Decimalsystem und die Null verwertet, uns beibringt (S. 236—238). So ist es ein lebensvolles Bild, statt der bisherigen dürren Notizen oder einseitigen Darstellungen, welches uns von Leben, Schriften (S. 169—173) und Philosophie (S. 254—259) Thierry's, sowie von der Organisation (S. 208—220) und dem Unterrichtsbetrieb (S. 220 ff.) der Schule zu Chartres in seiner Zeit geboten wird. Mancher schätzenswerte Einzelbeitrag ergiebt sich auch (S. 179ff.) für die Schüler jener grossen Lehrer: Johann von Salisbury, Wilhelm von Conches (diese Schüler Bernhard's von Chartres), Johann

---

[220]) Mélanges Graux, Paris 1884, S. 41f. Vgl. Hauréau, Journ. des sav. 1884, S. 516f.

[221]) Metalog. IV. 24.

[222]) A. Clerval, Hermann le Dalmate et les premières traductions latines des traités arabes d'astronomie au moyen âge, in: Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris du 1er au 6 avril 1891. Ve sect., p. 163—169.

Beleth, Nikolaus von Amiens[223]) (Gilbert's Schüler), Hermann den Dalmaten, Robert von Retines, Adelard von Bath (Thierry als Schüler zugerechnet).

In einer weniger glücklichen Lage, wie Clerval, befand sich De Wulf (No. 24) — von dem der vorige Jahrgang des Archivs eine Abhandlung über die Entwicklung des Universalienproblems im Mittelalter brachte — bei der räumlichen Abgrenzung des darzustellenden Gebietes auf die Niederlande und das Fürstentum Lüttich. Was bei Clerval der Begrenzung die über das Lokalgeschichtliche hinausgehende höhere Bedeutung gab: der eigenartige Charakter der Schule von Chartres, das fehlt hier gänzlich oder doch nahezu gänzlich. So hat die Wahl des Themas nach dem allgemein kulturgeschichtlichen und dem patriotischen Gesichtspunkte immerhin ihre Berechtigung; aber vom specifisch philosophiegeschichtlichen Standpunkte der Beurteilung aus wird nicht geleugnet werden können, dass eine gewisse Sprunghaftigkeit die unvermeidliche Folge der gewählten Aufgabe war. Von vornherein schon stellte dieselbe den Verfasser vor zwei verschiedene Teilaufgaben, die philosophiegeschichtlich in keinem engern Zusammenhange stehen. Einmal soll die Entwicklung der höheren Schulen des Gebiets, an denen Philosophie gelehrt wurde, gezeichnet werden; dann war ein Bild des Lebens und der Lehre der Männer zu geben, welche jenem Gebiete durch die Geburt angehören. Aber die bedeutendsten unter jenen Männern haben ihre Wirksamkeit in fremden Landen entfaltet; sie gehören ganz verschiedenen Richtungen an und eine genauere Darstellung ihrer Lehre hätte uns nicht nur fortwährend aus dem fraglichen Gebiet herausgeführt, sondern hätte auch das Buch in eine Reihe von Monographieen zerdehnt. Dem Verfasser sage ich damit nichts Neues. Nicht aus sich hat er dem Thema die Abgrenzung gegeben, sondern dasselbe ist in dieser Form von der Akademie der Wissenschaften in Brüssel gestellt, die auch De Wulf's Bearbeitung mit dem Preise gekrönt hat. So hat er sich mit voller Ueberlegung (s. Vorrede S. III) darauf beschränkt,

---

[223]) Was über Nikolaus von Amiens als Verfasser der Schrift De arte fidei bemerkt wird (S. 187, wo De arce Druckfehler ist), ist nicht zutreffend. Vgl. auch schon oben S. 144.

von der Gesamtentwicklung der Scholastik im Lande sowie von der Mehrzahl der Landeskinder nur einen summarischen Bericht zu geben. Ausführlich behandelt ist dagegen die Lehre des Mannes, der, eine Grösse von hohem Range und ein selbständiger Denker, zugleich Belgien wenigstens längere Zeit auch durch sein Wirken angehört hat: Heinrich's von Gent. Freilich entsteht dadurch nun wieder leicht der Schein, als sei die Philosophie Heinrich's für Belgien besonders charakteristisch, obwohl derselbe doch weitere Schüler dort nicht hatte. Aber dieser Missstand war bei der gestellten Aufgabe nun einmal nicht zu vermeiden.

Ich habe geglaubt, die Andeutung dieser allgemeinen Bedenken nicht unterdrücken zu sollen. Um so freier kann ich über das viele Gute, welches das Buch enthält, meine Anerkennung aussprechen. Schon das synthetische Résumé über die Entwicklung der Schulen und den Betrieb der Philosophie an ihnen ist recht brauchbar. Mit grossem Fleiss und mit richtigem Urteil sind, mit genauen Quellenangaben, die Resultate früherer Untersuchungen (auch der neuesten) zusammengestellt, mitunter auch auf Grund eigener Forschungen in den Bibliotheken durch neue Züge erweitert[224]). Utrecht und Lüttich in der älteren Zeit, dann — nach-

[224]) Einzelnes ist zu berichtigen oder zu ergänzen. S. 14, 1 war auf Havet's Abdruck der älteren Form von Adelmann's Gedicht nach der Kopenhagener Handschrift, S. 32, 2 auf den zugänglicheren Abdruck des Briefes von Wilhelm St. Thierry nach Tissier bei Migne, Bd. 180, col. 333 ff. hinzuweisen. S. 36 hätte De Wulf nicht Hauréau hinsichtlich der Quelle des David von Dinant („Alexander") und der Annahme der „Quaternuli" als Titels einer besonderen Schrift neben De tomis folgen sollen. Hildebert von Lavardin ist S. 44 aus der Reihe der Sentenziarier und Summisten zu streichen; s. o. S. 134 f. Dass Wilhelm von Moerbeke 1268 ungefähr ein Jahrhundert nach Gundisalvi den Liber de causis übertragen habe (S. 280), ist eine Verwechslung mit der 1268 von Wilhelm aus dem Griechischen übertragenen Στοιχείωσις θεολογική des Proklus, aus der ja freilich von einem Araber auch die Sätze des Liber de causis geschöpft sind. Zudem ist die Annahme Gundisalvi's als Übersetzers des Liber de causis so grundlos, wie dessen Zuschreibung an Peter von Poitiers (s. oben S. 265 Anm. 183. S. 281). Dass Wilhelm Arabisch verstand (S. 279), ist so unwahrscheinlich, wie die Kenntnis des Griechischen bei Thomas von Aquin (S. 280). Wenn Marsilius von Inghen (wegen seiner logischen Schriften) zu den Nominalisten gerechnet wird, so ist das keine Verwechslung mit Marsilius von Padua (S. 291); vgl. oben S. 248 Anm. 127. — Ich füge schon hier Einiges aus dem Heinrich von Gent behandelnden Abschnitt hinzu. S. 61 scheint der Sinn des auf die

dem lange Zeit hindurch die auswärtigen Universitäten die besten Kräfte der Heimat entfremdet — die Landesuniversitäten in Löwen, Douai, Utrecht und Leyden, sowie die Jesuitenschulen, ferner der Zusammenstoss der Scholastik mit dem Cartesianismus und den Lehren Galilei's, finden eingehende Behandlung. Ebenso die Landeskinder, welche sich auswärts einen Namen machten: Walter von Mortagne, Simon von Tournai, Alanus von Lille, Siger von Brabant, Aegidius von Lessines, Gottfried von Fontaines, Marsilius von Inghen, Buridan und andere.

Was De Wulf's Werk aber eine besondere Bedeutung für die allgemeine Geschichte der Philosophie verleiht, ist der gerade die Hälfte desselben einnehmende dritte Abschnitt (S. 46—272), welcher ausführlich über Leben, Schriften und Philosophie Heinrich's von Gent handelt. Zwar über das Leben des grossen Vlamen (S. 46—60) hatten die von mir im vorigen Bericht[225]) angezeigten Arbeiten von Wauters, Ehrle, Delahaye, und De Pauw bereits die nötige Aufklärung gebracht, durch welche die bisherige Legende[226]) zerstört und die wenigen erweisbaren Daten aus dem Leben Heinrich's sicher gestellt wurden[227]). Ebenso war über die Schriften

Disputationspraxis bezüglichen Ausdrucks „determinare" nicht richtig erfasst zu sein. Der S. 284, 3 angezogene Brief des Wilhelm von Amiens hätte auf die Spur bringen können. Wo der S. 90 gemeinte Irrtum von Hertling's liegen soll, ist mir nicht klar geworden. Der S. 98 erwähnte Kommentar zur Metaphysik hat nicht Alexander von Hales, sondern Alexander von Alessandria zum Verfasser. Der Philosoph Isaac, der S. 166 zum Araber gemacht wird, ist der Jude Isaak Israeli. (Zu der dort angezogenen Definition vgl. übrigens Archiv V. 126, Anm. 12.) S. 172, 3 war für Wilhelm von Auvergne aus M. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne, Münster 1893, S. 95f., Genaueres zu entnehmen.

[225]) Siehe dieses Archiv V. 129ff.

[226]) Z. B. die Zugehörigkeit zur Familie der Goethals und die zuerst von Meyerus, Annales Flandriae, 1567 (!), behauptete Abstammung aus Muda („une terre basse et marécageuse, située au nord de la ville de Gand", S. 53, 2). Dem von Ehrle vorsichtig und hypothetisch aufgestellten Versuche, den „Mudanus" in dem Magister Henricus ad Plagam de Gandavo, wie unser Heinrich bei dem zeitgenössischen Chronisten Gilles li Muisis heisst, wiederzuerkennen, tritt De Wulf (S. 56) aus sprachlichen Gründen entgegen. Mit dem Referenten wird ihm darin jeder Niederdeutsche zustimmen, der die Bedeutung unseres dem Vlämischen entsprechenden niederdeutschen Wortes „Mudde" beachtet.

[227]) Die Zweifel De Wulf's an der Identität Heinrich's von Gent und des

(S. 60—68), für die vor allem Ehrle und Hauréau wichtige Beiträge gebracht, nicht viel Neues zu sagen[228]). Aber hinsichtlich der Lehre des Doctor solemnis war nahezu noch alles zu thun. Trotzdem dieselbe von Huet, Hauréau, Stöckl, Schwartz, Werner und anderen nach den verschiedensten Seiten hin mehr oder minder ausführlich dargestellt war, herrschte doch hinsichtlich der wichtigsten Punkte die grösste Meinungsverschiedenheit. Darüber allerdings, dass derselbe, wie schon Pico della Mirandola annahm, der Hauptrepräsentant des Platonismus im XIII. Jahrhundert sei, bestand allgemeine Übereinstimmung; dann aber ging man alsbald soweit auseinander, dass z. B. Rousselot und Hauréau ihn zum extremen Realisten im Sinne des Scotus Eriugena machen, Werner dagegen ihn den Conceptualisten beizählt, während Stöckl den Formalismus des Duns Scotus bei Heinrich vorgebildet sieht. Höchst dankenswert ist es darum, dass De Wulf sich mit Eifer und Glück bemüht hat, all diesen Fragen auf den Grund zu gehen. Er bietet uns nicht, wie zumeist die früheren Darsteller[229]), dieses oder jenes herausgegriffene Citat, auf Grund dessen dann ein System konstruiert und dem Philosophen mit Gewalt aufgebürdet wird; vielmehr hat er die beiden in Frage kommenden Werke Heinrich's (Quodlibeta und Summa) gründlich durchgearbeitet und bietet durch reiche Belege aus den so schwer erreichbaren Originalschriften die Möglichkeit einer steten Kontrole.

Ein solches reiches Material ermöglichte eine objektive Darlegung der Philosophie Heinrich's, durch die zahlreiche Irrtümer

Heynric Formator van Dornecke (De Pauw hatte daraus den Familiennamen De Sceppere erschlossen) gehen vielleicht zu weit. Den Resultaten der letzten urkundlichen Nachforschungen De Pauw's, nach denen die Bezeichnung „ad Plagam" auf Tournai geht, wo das Domkapitel in der unteren Stadt (rue Lormerie) einen Häuserblock besass, und wo wir Heinrich in dieser Gegend mit einem Bürger Jan Godelens in einen gerichtlichen Streit um eine Grenzmauer verwickelt sehen, sowie seine Fixierung des Todestages Heinrich's auf den 29. Juni 1293 stimmt auch De Wulf zu (S. 56. 60).

[228]) Die Schrift „De scriptoribus illustribus" will De Wulf S. 64f. für Heinrich retten. Ich kann nicht beistimmen.

[229]) Als eine sehr brauchbare ältere Arbeit erwähnt De Wulf des öfteren H. A. Burgus, Henrici Gandavensis, doctoris solennis, ordinis Servitarum (auch das ist ein Bestandstück der Henricus-Legende), Paradoxa theologica et philosophica. Bononiae 1627 (S. 270,2).

richtig gestellt werden. Die wichtigsten derselben werden uns sogleich noch begegnen. Wenn dabei das, was Gemeingut der Scholastik in jener Periode ist, nur kurz angedeutet, der Nachdruck dagegen auf das Heinrich Eigentümliche gelegt wird, so kann dieses Verfahren nur Billigung finden. Nicht nur ihrem eigenen Lehrgehalte nach will aber der Verfasser Heinrich's philosophische Doktrin entwickeln; vielmehr sucht er dieselbe zugleich in ihrer historischen Stellung zu würdigen. Gerade darauf beruht der Erfolg, mit dem, entgegen bisherigen irrigen Auffassungen, der wahre Sinn von Heinrich's nicht immer sofort durchsichtigen Ausführungen festgestellt wird. So gewinnt seine bisher unglaublich missdeutete Lehre von den Allgemeinbegriffen durch die Anknüpfung an Avicenna und dessen Lehre von dem dreifachen Zustande der Wesenheit (an sich, in den Individuen und im Intellekte) ihr überraschend einfaches Verständnis (S. 202ff.). Für seinen Exemplarismus und seine Theorie von der Erleuchtung des menschlichen Intellektes durch die Gottheit hatten schon frühere Darstellungen an Augustin erinnert. Indem De Wulf diesem historischen Zusammenhange näher nachgeht (S. 163ff.), kann er mehrere Irrtümer beseitigen. Heinrich lehrt nicht, dass wir die Wahrheit in Gott schauen, wie Malebranche und Gioberti dieses annahmen; vielmehr bekämpft er ausdrücklich jene Ansicht, die man mit einem von Gioberti eingeführten Namen vielfach als Ontologismus bezeichnet. Wohl aber lehrt er eine besondere göttliche Erleuchtung, durch die derjenige, welcher nicht nur das Wahre in den Dingen, sondern auch die Wahrheit der Dinge kennt, deren Verhältnis zu der maassgebenden göttlichen Idee erfasst. Ich bedaure nur, dass De Wulf diese streng historische Ableitung nicht noch entschiedener verfolgt hat. Gewiss ist Thomas von Aquin der bedeutendste Theolog und Philosoph des XIII. Jahrhunderts; nicht selten auch dürften Heinrich's Gedanken durch die Polemik gegen Thomas mitbestimmt sein; aber er gehört doch ebensowenig zu derselben Gruppe, wie der Aquinate, noch ist die Polemik gegen diesen der eigentliche Ausgang und das Bestimmende für seine Theorie. Indem aber die Gesichtspunkte für die Einteilung und Gruppierung dem Thomismus entnommen werden, wird das System Heinrich's nicht selten

in ein ihm fremdes Schema gezwängt, welches der Eigenart derselben nicht gerecht wird. So erfahren wir nur beiläufig, dass Heinrich die Kräfte der Seele nicht als vom Wesen der Seele real verschieden betrachtet (S. 141 f., 248). Und doch ist dies die einstimmige Ansicht des ganzen XII. Jahrhunderts und noch im dreizehnten fast aller derer, die an Augustin sich anschliessen. Wie De Wulf selbst gelegentlich bemerkt (S. 141), ist dieselbe für Heinrich von fundamentaler Bedeutung. Sie musste darum in der Darstellung von Heinrich's System sowie in dessen historischer Ableitung ganz anders hervortreten, als wie geschehen. Dasselbe gilt für Heinrich's Lehre von der memoria als Grundseelenkraft neben Intellekt und Wille (S. 158 ff.). Durch eine allseitigere historische Betrachtung würde auch die Lehre Heinrich's von der illuminatio specialis ihre rechte Stellung gewonnen haben. Leider kennt De Wulf Bonaventura's Quaestio disputata de cognitionis humanae suprema ratione nur nach einer älteren, unvollständigen Veröffentlichung[230]), nicht nach dem vollen Texte, wie er in einer späteren Publikation der Herren J. Jeiler und H. Deimel[231]) zuerst mitgeteilt wurde. Auch der Sermon Bonaventura's, der nebst einschlägigen Quaestionen des Matthaeus ab Aquasparta, Roger Marston und anderer aus derselben Schule dort zuerst veröffentlicht wurde, ist ihm entgangen. Aus dieser Publikation[232]), vor allem auch aus der historischen Einleitung, welche die gelehrten Herausgeber derselben vorausschicken, würde er ersehen haben, wie auch der Teil der Lehre Heinrich's, der ihm nach Widerlegung zahlreicher Missverständnisse noch als persönliche Bizarrerie Heinrich's übrig zu bleiben scheint, in Wahrheit mindestens ziemlich weitgehende Analogieen innerhalb der augustinischen Richtung vorfindet. Nicht minder würde die Lehre Heinrich's von den gött-

[230]) Bei Fidelis a Fanna, Ratio novae collectionis operum . . . S. Bonaventurae. Taurini 1874.

[231]) De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam . . . Sancti Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1883. Die Quaestio disputata Bonaventura's ist wieder abgedruckt in der neuen Ausgabe der Opera, T. V. Ad Claras Aquas 1891, p. 17 ff.

[232]) namentlich p. 64 f. und 80 f.

lichen Ideen und deren, wenn auch abgeschwächte, Beschränkung auf die Arten der Wesen durch eine solche historische Ableitung begreiflicher geworden sein. Gern hätte man statt dessen auf die oft ziemlich weit ausgeführte Kritik vom thomistischen Standpunkte aus verzichtet, die nichts sonderlich Neues bringt. Was der Aquinate über diese Fragen gedacht hat und wie seine Anhänger abweichende Anschauungen zu bekämpfen suchten, pflegt denjenigen, welche mit diesem Gebiet der Geschichte sich beschäftigen, nicht fremd zu sein.

Auf einige andere Grundlehren Heinrich's, welche klar entwickelt und gegen falsche Auffassungen von Huet, Stöckl, Kleutgen, Werner und Anderen richtig gestellt werden, sei wenigstens kurz hingewiesen. Es gehören dahin seine Lehre von der Materie, von der Zusammensetzung des Menschen, vom Individuationsprincip, seine Bekämpfung der „species impressa"[233]) und seine Höherstellung des Willens im Gegensatz zum thomistischen Intellektualismus.

Noch bemerkt sei endlich, dass De Wulf die traditionelle Bezeichnung Heinrich's als Platoniker entschieden bekämpft (S. 191 ff. 267 ff.). Gewiss ist Heinrich kein Platoniker in dem Sinne, wie die Schule von Chartres im Anschluss an den Timaeus den Platonismus vertritt. Ausdrücklich bekämpft er z. B. die platonische Lehre von der Wiedererinnerung und die angeborenen Ideen. Das Phantasma spielt bei ihm eine ganz ähnliche Rolle wie bei Aristoteles[234]); Aristoteles und Avicenna haben auch in vielem anderen maassgebenden Einfluss auf ihn. Aber, wie bei Bonaventura und anderen, ist auch bei ihm das augustinische Element das stärkere geblieben, neben dem das aristotelische, im Gegensatz zu der Dominikanerschule, nur in einzelnen Punkten auch die Grundlagen des Systemes bestimmt. Nur insoweit man diesen Augustinismus unter dem Namen des Platonismus im weiteren Sinne begreift, kann und muss man Heinrich von Gent als Platoniker bezeichnen. Dieses letztere hätte De Wulf bestimmter zugeben dürfen.

---

[233]) Rousselot und Hauréau schreiben dem Heinrich über die species impressa die Lehre zu, die er gerade bekämpft! (S. 162).

[234]) Es ist ein Irrtum, wenn Werner das Phantasma bei Heinrich blosse Gelegenheitsursache für die Begriffsbildung sein lässt.

III.

Deutsche Litteratur der letzten Jahre über vorkantische neuere Philosophie.

Unter Mitwirkung von P. Hensel,

besprochen von

W. Windelband.

I.

Einleitungsweise mögen hier vorerst einige Werke allgemeineren Inhalts ihre Erwähnung finden. Den besten Anspruch darauf hat aus der jüngsten Zeit

Friedrich Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie. Dritter Theil, die Neuzeit. Erster Band: Vorkantische und Kantische Philosophie. Achte, mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Auflage bearbeitet und herausgegeben von Max Heinze. Berlin (Mittler und Sohn) 1896. 8°. VIII. 365.

Das Neu-Erscheinen dieser bewährten kritischen Bibliographie wird freudig von Jedem begrüsst werden, der auf dem Gebiete der neueren Philosophie ernstere Studien zu machen hat. Er findet hier die Litteratur, deren er bedarf, in einer bis auf die neueste Zeit geführten Vollständigkeit, für die wichtigeren Schriften eine präcise, in der Mehrzahl der Fälle durchaus zutreffende und objective Charakteristik und einen sichern Hinweis auf die springenden Punkte, um welche sich die gegenwärtige Forschung mit

ihren Controversen bewegt. Es ist ein Beweis für die Ausbreitung und den lebhaften Fortschritt unserer Wissenschaft, wenn diese Litteratur derart angeschwollen ist, dass für die neue Auflage eine Teilung des dritten Bandes in zwei Hälften erforderlich geworden ist, von denen hier die erste, bis zu Kant und den nächsten Kantianern reichende vorliegt, während die zweite, bis auf unsere Tage fortzuführende baldigst erscheinen soll. Diese riesige Bereicherung des Stoffs führt aber der Natur der Sache nach unvermeidlich eine wachsende Gefahr für die Form des Werks mit sich: seine Bedeutung hat sich ja längst aus dem gross gedruckten Text, der ursprünglich ein Compendium und Repetitorium sein sollte, in die Anmerkungen verlegt, und wenn nun in diese mit immer neuer Anhäufung die Ergebnisse der fortschreitenden Forschung auch sachlich hineingearbeitet werden, so kann selbst das grosse Geschick des Herausgebers die Incongruenz nicht vermeiden, welche in steigendem Masse zwischen dem neuen Material und den alten längst unbrauchbar gewordenen Formeln der Paragraphen zu Tage tritt. Mit gerechter Anerkennung z. B. sind an vielen Stellen die lehrreichen Arbeiten W. Dilthey's zur Geistesgeschichte des 15.—17. Jahrh. registrirt: aber ihre Bedeutung für die Gesammtauffassung der Genesis der neueren Philosophie kann, ohne dass daraus ein Vorwurf für den Herausgeber entstünde, im Rahmen dieses Buchs, wie es nun einmal ist, nicht zur sachlichen Geltung kommen. So leidet z. B. die Darstellung von Hobbes trotz aller Einfügungen und trotz des negativen Anfangs „Nicht sowohl im Anschlusse etc." (p. 68) immer noch darunter, dass ihn Ueberweg ursprünglich als den „Bacon befreundeten Politiker" behandelt, gewürdigt und rubricirt hatte: weder seine wichtige Stellung in der Naturphilosophie, Erkenntnisslehre und Metaphysik, welche von der neueren Forschung erkannt und auch in der Monographie von Tönnies wieder hervorgehoben worden ist, noch seine führende Bedeutung in der Associationspsychologie, noch endlich der entscheidende Einfluss, den das selfish system auf die Moralphilosophie der Aufklärung ausgeübt hat, kommen zu eindringlicher und deutlicher Wirkung. Andererseits ist zu bedauern, dass bei Campanella die Civitas solis noch immer mit ein paar

Worten abgemacht ist, aus denen ihre Bedeutung weder für die staatsphilosophische Bewegung noch für die Entwicklung der Erziehungslehren hervorgeht: dass der „Sonnenstaat“ in letzterer Hinsicht bei Ueberweg-Heinze übergangen ist, mag wohl hauptsächlich daran schuld sein, dass er auch in den Compendien der Geschichte der Pädagogik noch immer zu fehlen pflegt.

Derartige Ausstellungen würden sich im Einzelnen vielleicht noch manche machen lassen: sie beeinträchtigen in keiner Weise den Dank, welchen wir dem verdienten Herausgeber für die Sorgfalt und Umsicht der entsagungsvollen Arbeit schulden, womit er unermüdlich den neuen Wein in den alten Schlauch füllt. Aber angesichts der Masse und des Werts der Litteratur, die sich stetig herandrängt, wäre doch zu fragen, ob nicht der Zeitpunkt nahe ist, wo der Herausgeber sich dazu entschliessen sollte, auch den Text einer gründlichen Umgestaltung und dann wohl auch zum Teil Neuordnung zu unterziehen, und wenigstens — wenn das so viel verlangen heisst als fast ein neues Buch zu schreiben — doch aus den Anmerkungen manchen Ballast, der nur noch hinderlich und nicht mehr Hilfe ist, allmählich zu entfernen. So würde sich der Herausgeber das grössere Verdienst erwerben, das so wertvoll und unentbehrlich gewordene Buch noch brauchbarer zu machen.

Franz Brentano. Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Stuttgart (Cotta) 1895. 46 S.

Im lockersten Anschluss an eine Schrift von H. Lorm entwirft dieser populäre Vortrag, dessen Druck einige chronologische Anmerkungen beigefügt sind, eine pragmatische Construction der Geschichte der Philosophie, wonach diese in bisher dreimaligem Ablauf eine Reihenfolge von vier Phasen durchgemacht haben soll. Derartige Versuche, eine allgemeine Formel für den historischen Process zu finden, insbesondere Analogien zwischen der antiken und der modernen Gedankenentwicklung aufzustellen, sind bekanntlich schon viele gemacht worden: keiner so verfehlt und so künstlich wie dieser. Die durch „kulturpsychologische Erwägungen einfachster Art“ leicht begreifliche Reihe dieser Stadien sei folgende: 1) eine aufsteigende Zeit rein theoretischen, in natur-

gemässer Methode erfolgreichen Denkens, 2) ein Verfall durch Vorwiegen praktischer und populärer Bedürfnisse, 3) die Auflösung in Skepsis, 4) eine Reaction, welche zu unnatürlichen, mystischen und genialen Intuitionen ihre Zuflucht nimmt. Wenn dann im Altertum die Entwicklung von den Ioniern bis zu Aristoteles als theoretisch, Stoa und Epikureismus als praktisch, die mittlere Akademie und Pyrrho (sic) als skeptisch, endlich der Neuplatonismus als mystisch charakterisirt werden, so trifft das im Grossen und Ganzen im gewissem Masse zu, — nämlich gerade so weit, wie es die Historiker der Philosophie schon längst gewusst und gesagt haben. Diese freilich pflegen meist zu beachten, dass es auch recht programmwidrige Erscheinungen gegeben hat, dass z. B. die Sophisten so voreilig gewesen sind, etwa ein Jahrhundert vor dem Abschluss der theoretischen Phase schon die praktische und die skeptische Wendung nicht etwa nur zu beginnen, sondern bis an's äusserste Ende zu bringen: daher sie denn auch, ebenso wie Socrates (!), von Brentano mit gebührendem Stillschweigen gewürdigt werden. Doch lassen wir solche Kleinigkeiten und gehen zum Mittelalter. Hier reicht das „naturgemässe“ theoretische Denken bis zu Thomas, dann kommt gleich mit Duns Scotus die praktische Verderbniss, mit den Nominalisten die Skepsis und schliesslich der Sieg der Mystik. Schade nur, dass das „Praktische“ bei Duns darin besteht, dass er die Theologie für eine praktische, die Philosophie dagegen für eine rein theoretische Wissenschaft erklärte (auch soll er mit seinem Stil in der Popularität recht erfolglos gewesen sein) — schade, dass der kritische Störenfried der Scholastik, Abaelard, nicht auf Thomas gewartet hat — schade, dass die Mystik mit den Victorinern mehr als zwei Jahrhunderte zu früh angefangen und ihren Meister Eckart zum Zeit- und Ordensgenossen von Thomas gemacht hat! Indessen auch das soll noch hingehen: aber wie kläglich sieht die neuere Philosophie aus, wenn sie in Brentano's Prokrustesbett gespannt wird! Die theoretische Linie läuft hier bis etwa zu Leibniz, die Praktiker sind die Aufklärer, der Skeptiker ist nach der üblichen oberflächlichen Etiquette Hume, und die Mystiker, — ja, die Mystiker sind die deutschen Philosophen mit Kant an der

Spitze! Hier kommt der Zweck der ganzen Uebung zu Tage, hier werden solche Koseworte abgelagert, wie dass der transscendentale Idealismus „eine widernatürlich kecke Behauptung“ sei. Jedes Wort darüber ist überflüssig: nur muss constatirt werden, dass Br. im Vorwort seine vorzügliche Hochachtung vor der Persönlichkeit der Denker versichert, die er „nicht als wahre Förderer der Philosophie verehren könne“, und dabei anerkennt, dass sich Kant um die Naturforschung ähnliche Verdienste erworben habe, wie Proklos um die Mathematik!! Die gleiche Reverenz wird Hegel erwiesen, von dessen System es im Texte heisst: „es ist gerichtet“. Ueber diesen Satz will ich hier nicht rechten: aber ich muss feststellen, dass im Construiren der Geschichte der Philosophie Hegel noch allen seinen Epigonen an Geist und zutreffender Kraft der Charakteristik „über“ geblieben ist.

So erscheinen vom Standpunct der „vier Phasen“ aus die Gestalten der Philosophiegeschichte in schiefer Perspective und in verzerrten Verhältnissen. Man würde das entschuldigen, wenn es sich um den Scherz einer müssigen Stunde, einen μῦθος, ein Spiel der historischen Phantasie handelte; aber um dafür genommen zu werden, tritt die Schrift Br.'s zu anspruchsvoll auf. Als Moral aus der Fabel soll sich ergeben, wie die Philosophie nach Brentano ihren vierten Lauf zu beginnen habe: sie soll zurückkehren zu den Quellen des „naturgemässen“ Denkens, zu den reifen Resultaten seiner früheren Phasen. Dass so Aristoteles empfohlen wird, war zu erwarten: bei den andern Gängen hapert es einigermassen. Mit Thomas ist man nicht mehr ganz gut Freund, und von Leibniz, dem grossen Systematiker weiss Br. nur zu sagen: „Und auch Leibniz tat noch manchen guten psychologischen Blick.“ Trotzdem wird uns zum Schluss ein Blick in's Land der Verheissung gewährt, und bei all den schönen Aussichten glaubt man ordentlich zu hören, wie der Philosophie des Dichters Wort zugeraunt wird: „Ich gratulire dir zum neuen Lebenslauf.“

Harald Höffding. Geschichte der neueren Philosophie. Eine Darstellung der Geschichte der Philosophie von dem Ende der Renaissance bis zu unsern Tagen. Erster Band. Unter

Mitwirkung des Verfassers aus dem Dänischen ins Deutsche übersetzt von F. Bendixen. Leipzig (Reisland) 1895. XV u. 587 S.

H. Höffding ist in Deutschland durch seine anregenden und gedankenreichen Bücher über Psychologie und Ethik auf das Vorteilhafteste eingeführt; auch auf historischem Gebiete hat er sich durch seine „Einleitung in die englische Philosophie unsrer Zeit" bekannt gemacht. Mit dem zweibändigen Werke, von dem an dieser Stelle nur der erste Teil zu besprechen ist, rückt er sich unter die Historiker der neueren Philosophie, welche den Anspruch haben, mit Vertrauen und mit Vergnügen gelesen zu werden. Das gilt auch für unser Publicum, nicht nur weil die deutsche Ausgabe, abgesehen von einigen fremdländischen Wendungen („er stiftete Bekanntschaft mit . . .", p. 424; „Entgegnung" p. 496 u. A.), eine gute und fliessende Sprache besitzt, sondern auch weil der ganze Geist der Behandlung und die Gesammtauffassung des Gegenstandes durchaus der deutschen geschichtlichen Forschung verwandt ist und sich mit deren Ergebnissen völlig vertraut erweist. Für den äusseren Anblick freilich schliesst das Werk mit seiner im besten Sinne populären Darstellung den gelehrten Apparat und namentlich die in sorgfältiger Weise benutzte secundäre Litteratur aus: nur in einigen Anmerkungen sind gelegentliche Hinweise beigefügt, für deren Auswahl das Princip nicht recht zu erkennen ist. Die Entwicklung der einzelnen philosophischen Lehren und der Systeme ist überall präcis und durchsichtig; mit nüchterner Klarheit schliesst sie sich durchweg eng an die Quellen selbst an, und mit gediegenem Verständniss werden die Hauptpunkte herausgehoben: massgebend ist dabei, wie die Einleitung ausführt, sachlich die Rücksicht auf vier Hauptprobleme: das logische (der Erkenntniss), das kosmologische (des Seins, der Substanz und der Causalität), das ethisch-religiöse (der Werte) und das psychologische (des Bewusstseins), und für die historische Behandlung kommen drei Factoren in Betracht: der persönliche, der kultur- und wissenschaftsgeschichtliche, der pragmatische.

Auch die Einteilung des Stoffs ist von einfacher Zweckmässigkeit. Das erste Buch behandelt die Philosophie der Renaissance

in zwei Abschnitten: „die Entdeckung des Menschen“ und „die neue Weltanschauung“. Der nicht leichten Aufgabe, dieser überreich aufgährenden Zeit durch Auswahl und Anordnung in einigermassen neuer Weise gerecht zu werden, zeigt sich der Verf. im Ganzen gewachsen: etwas verkürzt erscheint nur der sociale Factor. Morus' Utopia wird wie Bacon's Atlantis nur mit Einem Wort gelegentlich bei Campanella erwähnt. Andrerseits dürfte die philosophische Bedeutung von Althus doch etwas überschätzt sein. Das Hauptinteresse fällt auf Bruno, der eine liebevolle Darstellung findet: darin sind Tocco's Untersuchungen für die drei Entwicklungsphasen, die (neu-) platonische, pantheistische und atomistische, erfolgreich benutzt. — Das zweite Buch schildert „die neue Wissenschaft“ h. e. Naturwissenschaft: es steigt von Lionardo durch Kepler zu Galilei auf und stellt dann Bacon an die Seite: bei der Behandlung des letzteren ist die Hervorhebung der ihm selbst durchaus bewussten Beziehung zu Platon bemerkenswert, welche in den schon von Sigwart aufgedeckten „formalistischen“ Voraussetzungen der Inductionstheorie mit Recht nachgewiesen wird.

Im dritten Buch werden „die grossen Systeme“ entwickelt. Den Anfang macht Descartes: in der Auffassung seiner Erkenntnisstheorie ist der Verf. wohl zu sehr von der kriticistischen Umdeutung neuerer Schriftsteller beeinflusst. Der folgende Paragraph fasst unter dem Namen des „Cartesianismus“ ausser den etwas obenhin behandelten Occasionalisten die dii minorum gentium des 17. Jahrhunderts zusammen: bei dieser weiten Fassung hätte wol ebenso gut wie Huet und Bayle, auch noch Gassendi darin Unterkunft gefunden, dem durch einen eignen Paragraphen in dieser Reihe doch etwas zu viel Ehre geschieht. Hervorzuheben ist die vortreffliche Darstellung von Hobbes, welche dem heutigen Stande der Forschung durchaus entspricht: ich begrüsse die Bedeutung, welche Höffding für Galilei und für Hobbes in Anspruch nimmt, um so lebhafter, als ich darin die Stellung ausführlicher begründet finde, welche ich beiden Denkern in meiner „Geschichte der Philosophie“ (gegenüber der traditionellen, früher auch von mir adoptirten Darstellung) vindicirt habe. Auch darin ist Höffding mit mir einig, dass der Kernpunkt für den Zusammenhang der

rationalistischen Philosophie mit der Naturforschung in dem Postulat der Einfachheit der Natur, in dem Aufsuchen der einfachen Elemente der Wirklichkeit besteht. Bei Spinoza's Entwicklungsgang ist noch an der Phase einer Einwirkung Bruno's festgehalten: dies wird nach den neusten Untersuchungen von Freudenthal zu revidiren sein. Bei der Darstellung des Systems findet sich einer der wenigen Punkte, an denen directer Widerspruch nötig ist. Die an sich durchaus richtige Ablehnung der subjectivistischen Auffassung von Spinoza's Attributenlehre darf nicht, wie es p. 346 geschieht, durch Berufung auf Spinoza's Definition des Attributs begründet werden, da es bekanntlich die grammatische Zweideutigkeit gerade dieser Definition (tamquam . . constituens) ist, durch welche die von Hegel und J. E. Erdmann hervorgerufene Controverse möglich wurde. Am wenigsten glücklich scheint mir Höffding in der Reproduction der Leibniz'schen Lehre: ich glaube, dass es an der Anordnung liegt, wenn hier die grossen Linien des Systems nicht mit der Klarheit und Deutlichkeit heraustreten, die er sonst fast überall erreicht. — Die „englische Erfahrungsphilosophie“ bildet den Gegenstand des vierten Buches, das von Locke bis zu Hume und den Schotten führt. Hier ist namentlich Berkeley sehr gut dargestellt, die Bedeutung des Willens in seiner Lehre vom Geiste glücklich hervorgehoben. Bei Shaftesbury scheint die Auffassung der Persönlichkeit etwas zu versagen, unter den Moralisten ist Paley zu vermissen. — Im fünften Buche, dessen Gegenstand „die französische Aufklärung“ ist, darf die Behandlung Rousseau's als besonders gelungen gelten: insbesondre ist richtig erkannt, dass R.'s Ideal nicht der erste Naturzustand, sondern vielmehr der Zustand des Uebergangs von diesem zur Civilisation ist, und ebenso, dass es ihm nicht einmal eingefallen ist, den Menschen auf diesen zurückschrauben zu wollen, geschweige denn auf den Naturzustand selbst. Hinsichtlich des Verhältnisses vom Contrat social zur Erklärung der Menschenrechte widerspricht des Verf. Darstellung nicht den Ergebnissen der Untersuchung von Jellinek.

Mit Rousseau schliesst der erste Band. In dem jüngst erschienenen zweiten Bande knüpft sich daran noch, bevor die Dar-

stellung zu Kant übergeht, im sechsten Buch eine kurze Uebersicht über die deutsche Aufklärungsphilosophie, aus der, da Wolff etwas unverdientermassen schon bei den „grossen Systemen“ erwähnt ist, nur noch Lessing in einem eignen Paragraphen herausgehoben wird.

Im Besonderen hat zunächst P. Hensel die Güte gehabt den Bericht über die englische und französische Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts zu übernehmen, dessen erster Teil, die Engländer behandelnd, unter Vorausnahme wiederum einiger allgemeinerer Darstellungen folgt.

R. Falckenberg. Geschichte der neuern Philosophie. 2. verbesserte u. vermehrte Auflage. Leipzig 1892. 350 S.

Die Charakteristik der Vorzüge des vorliegenden Werkes hat Erdmann in diesem Archiv Band I in ausführlicher Weise gegeben. Es bleibt Ref. nur die erfreuliche Pflicht zu konstatieren, dass diese zweite vermehrte Auflage fast in allen Stücken auch wirklich eine verbesserte ist. Ein grosser Teil der von Erdmann zur Aenderung gemachten Vorschläge ist berücksichtigt und in feinsinniger Weise in das gegebene Gefüge hineingearbeitet worden. Dass von einer ausführlicheren Berücksichtigung Meister Eckhart's Abstand genommen ist, möge als eine Erinnerung für die dritte Auflage hier wiederholt werden. Eine weitere Empfehlung ist bei der gesicherten Stellung, die sich das Buch durch eignen Wert errungen hat, wohl überflüssig.

Eduard Grimm. Zur Geschichte des Erkenntnisproblems. Von Bacon zu Hume. Leipzig 1890. XII. 596 S.

Eine musterhaft klare Darstellung dieser grossen Zeit der englichen Philosophie. Die einzelnen Denkmotive treten mit Schärfe hervor, die Ansatzpunkte der neuen Entwickelung finden besondere Berücksichtigung, auf die Modifikationen der Ansichten innerhalb der Entwickelung der Philosophen selber wird nicht nur bei Hume sondern auch bei Locke aufmerksam gemacht. Dass Hume mit seinen Ansichten über Mathematik, wie sie in dem

„Essay“ vorliegen, noch nicht sein letztes Wort gesprochen hatte, geht aus Seite 383 hervor. Hätte er dies gethan, so würden wir wohl im Stande sein, die unglückliche Stellung der Mathematik im „Essay“ von der Beurteilung Hume's gänzlich auszuschalten, und auch die Frage nach Hume's Skepticismus würde durch diesen verfehlten Versuch nicht so gestellt werden, wie das zum Teil im vorliegenden Buch der Fall ist. Für Ref. ist auch nach den Ausführungen Grimm's das von Riehl „Philosophischer Kriticismus“ I Kap. 2 § 1 Gesagte nicht widerlegt worden. Die Skepsis ist nicht das Endergebniss der Untersuchungen Hume's sondern seine Waffe im Kampf gegen den Dogmatismus. Ihre stärkere Betonung im „Treatise“ ist durch den „Essay“ auf das richtige Maass zurückgeführt. Die Neigung, Veränderungen der Ansichten bei den von ihm behandelten Denkern aufzudecken, hat Grimm dazu geführt, bei Berkeley im Siris eine besondere Entwickelungsstufe annehmen zu lassen. Es ist zuzugeben, dass in dieser merkwürdigen Schrift, deren nächster Zweck bekanntlich die Anpreisung eines neuen Heilmittels war, einzelne Sätze sich finden, die sich mit dem Gedankeninhalt seiner Hauptschriften schwer vereinigen lassen. Aus ihnen aber auf eine wesentliche Veränderung der Ansichten Berkeley's zu schliessen, verbietet ihr fragmentarischer Charakter und der Umstand, dass sie sich meistens in der Auseinandersetzung mit frühern Philosophien befinden. Gänzlich verfehlt scheint Ref. der Versuch, Hobbes als ein positives Element in die Entwickelungsreihe der englischen Philosophie von Bacon bis Hume einstellen zu wollen. Weder kann von einer irgend wie erheblichen Beeinflussung Hobbes' durch Bacon die Rede sein — er gehört vielmehr in theoretischer Hinsicht durchaus in die Entwickelungsreihe der französischen Philosophie, noch auch ist bei Locke ein Einfluss Hobbes', der über gelegentliche Polemik gegen Hobbes herausginge, zu erkennen. Der Rationalismus Locke's war kein mathematischer Rationalismus wie bei Hobbes; sein Sensualismus stammt durchaus von Bacon.

H. Natge. Ueber Francis Bacon's Formenlehre. Leipzig 1891. 82 S.

In engem Anschluss an Heussler's vorzügliches Buch wird die Doppelseitigkeit der Formenlehre Bacon's einer erneuten Betrachtung mit vollständiger Berücksichtigung des Materials unterzogen. In dieser Doppelseitigkeit finden wir ein getreues Abbild der Stellung Bacon's an der Grenzscheide zweier grosser Epochen der Philosophie. Während die Form als Gesetz den modernen Begriff des Naturgesetzes anticipiert, (so weit dies bei Bacon's Abneigung gegen die Mathematik möglich ist), während hier die Auflösung der Dingbegriffe in Relationsbegriffe als letzte Forderung erscheint, steht Bacon mit der Lehre von der Form als Begriff oder Wesen der Dinge noch durchweg auf platonischem oder vielmehr auf aristotelischem Standpunkt. Denn der Gedanke ist nicht abzuweisen, dass sich Bacon nur deshalb auf Plato und nicht auf Aristoteles beruft, weil Aristoteles so sehr mit der Scholastik identificiert worden war, dass eine Berufung auf ihn nur zu Missverständnissen führen konnte. Wenn aber Bacon lediglich die Transcendenz der Ideen bei Plato tadelt, so ist er in diesem Teil seines Systems von Aristoteles nicht wesentlich unterschieden. Es ist merkwürdig zu sehn, wie das specifisch Neue der baconischen Philosophie, seine Methode der Induktion, im besten Fall nur zu dem rückwärts schauenden Teil seiner Formenlehre, der Auffindung des Systems der Art- und Gattungsbegriffe führen konnte, für den vorwärts Schauenden dagegen notwendig wirkungslos bleiben musste. Es wird daher erklärlich, dass mit immer stärkerer Betonung der Methode Bacon's in der Folgezeit seine systematische „höhere Physik und niedere Metaphysik“ in den Hintergrund treten musste.

K. Lentzner. Zur Shakespeare-Bacon-Theorie. Halle 1890. 48 S.

Raeder. Ueber die behauptete Identität der Metaphern und Gleichnisse in Bacon's und Shakespeare's Werken. (Programm Grünberg 1891) 26 S.

Zwei sorgfältige Arbeiten auf ein undankbares Thema verwendet. Lentzner ist namentlich glücklich in seiner Gegenüberstellung der von Bacon herrührenden Gedichte mit den Shakespeare'-

schen Sonnetten und dem Nachweis ihrer gänzlichen ästhetischen Verschiedenheit.

Raeder wendet sich mit ausserordentlich sorgfältig zusammengestelltem Material gegen die angebliche Verwendung der Promus-Phrasen Bacon's bei Shakespeare, wie sie von Mrs. Pott nach vorhergegangener Lektüre von 6000 Bänden eben als nur bei Shakespeare sich findend behauptet worden war. Raeder weist namentlich in Lyly's Euphues eine mindestens ebenso starke „Benutzung" des Promus, andrerseits die völlige Verschiedenheit vieler der aus Shakespeare angezogenen Stellen mit dem Promus nach.

Wenn Alexander Schmidt die ganze Shakespeare-Bacon-Hypothese für eine Geisteskrankheit erklärte, so hat Kuno Fischer in seinem Shakespeare-Vortrag die Geschichte dieser Krankheit so geistvoll und zutreffend geschrieben, dass wohl nur die Unüberzeugbaren unüberzeugt geblieben sind.

Franz Bacon von Verulam. Neu Atlantis. Erste deutsche Uebersetzung von R. Walden. Berlin 1890. 63 S.

Dem Versuch Walden's im dritten Heft seiner „Beiträge zur Vorgeschichte der Freimauerei" einen Zusammenhang zwischen dem Orden und der Nova-Atlantis herzustellen, verdanken wir diese, so weit ich nachgeprüft habe, treue Uebersetzung der baconischen Utopie. Dankenswert ist der Nachweis in dem Vorwort, dass die Nova-Atlantis in den Salomonsinseln lokalisiert gedacht werden muss und dass Bacon den Bericht des Entdeckers dieser Inselgruppen Hernando Gallego, welcher im Jahre 1613 publiciert worden war, aller Wahrscheinlichkeit nach bei seiner Arbeit benutzt hat.

Confessio Fidei Francisci Baconis — anglico sermone — conscripta; cum versione latina a Guilelmo Rawley — nunc denuo typis excusa Halis Saxonum. 1896. 31 S.

Die Veranlassung zu dieser neuen Ausgabe lässt sich schwer einsehn, da die in Deutschland wohl verbreitetste Ausgabe der Werke Bacon's, (London 1871), den englischen Text giebt; ebenso

die grosse Ausgabe von Spedding und Ellis. Die lateinische Uebersetzung ist durchweg treu, bietet aber, als nicht von Bacon herrührend, wenig Interesse. Die Vorrede besteht aus wenig mehr als aus einigen Citaten aus Spedding, Rémusat und Emery. Das Erstaunen Emery's, dass sich in diesem protestantischen Glaubensbekenntnis nichts findet, das ein katholischer Theologe nicht unterschreiben könnte, wird niemand teilen, der weiss, wie nahe dem vorsichtigen Geist Bacon's der Gedanke an die Möglichkeit einer katholischen Restauration stets gewesen ist.

TÖNNIES. HOBBES' Leben und Lehre. Stuttgart 1896. XIII und 232 S. [Frommann's Klassiker der Philosophie herausgegeben von Falckenberg Band II].

Dass der beste Kenner der Hobbes'schen Philosophie die Darstellung Hobbes' übernehmen würde, erregte beim Erscheinen des Prospectes die grössten Erwartungen und diese sind durch das vorliegende Buch nicht getäuscht worden. Es ist ein durchaus auf gründlichsten Studien beruhende Darstellung des Lebens wie der Lehre von Hobbes, als Mensch wie als Denker lernen wir ihn mehr verstehen als es früher möglich war. Mit feiner Oekonomie hat sich Vf. in der Darstellung der bekannteren Teile des h. Systems — der Lehre vom Naturrecht und Gesellschaftsvertrag — auf das Unerlässliche beschränkt. Hier war nach Robertson's Buch nur noch eine Nachlese möglich — dagegen ist der systematische Unterbau dieser Lehre, namentlich die Anthropologie, ausführlich behandelt und die Lehrsätze, die Hobbes auf diesem Gebiet aufgestellt hat, werden als letzte Folgerungen seiner allgemeinen mechanischen Theorien entwickelt. Tönnies ist sich wohl bewusst hierin den umgekehrten Weg einzuschlagen, den Hobbes selber gegangen ist, indem dieser S. 13 „die Principien des Rechts unerschütterlich darstellen wollte“ „und so kam er auf den Willen und dessen Ursachen, die Empfindungen, er kam auf das Problem der Wahrnehmung, das ihn dann zur Mathematik führte und immer tiefer in das gesamte Gebiet der Naturwissenschaften“. Erst dieser systematische Zusammenhang der menschlichen Institutionen mit der gesamten Naturerkenntniss seiner Zeit giebt dem System den

Charakter grossartiger Geschlossenheit, dem sich noch nie ein Leser hat entziehen können. Was die Darstellung des Lebens H.'s anbetrifft, so möchte ich namentlich auf die Schilderung der Vorgänge hinweisen, die den Philosophen von St. Germain nach England zurücktrieben und den daran geknüpften Nachweis, dass Hobbes zu keiner Zeit seines Lebens der überzeugte Royalist gewesen, als welcher er noch häufig angesehen wird. Die bestehende Regierung hatte stets als schutzverleihend seine Sympathien für sich und es ist merkwürdig wie auf diesem Punkte die theologischen Anhänger der Nonresistance (Filmer) mit ihrem erbittersten Gegner zusammentrafen.

Die Darstelllung der Lehre H.'s wird durch eine orientirende Uebersicht über den Typus der Philosophie des Mittelalters und damit des Aristotelismus eingeleitet. Dass es in letzter Linie immer anthropomorphe Gesichtspunkte waren, dass in Folge dessen dieses System viel mehr mit den Forderungen des „gesunden Menschenverstandes" übereinstimmte, zeigt Vf. in eingehender Darlegung und missverständliche Wendungen auf „die Mysterien der Trinitä — liessen sich wohl nur probabel machen" [sie gehörten bis Thomas v. Aquin durchaus zur demonstrablen Theologie] und Aristoteles „galt bald christlichen Denkern als so infallibel auf dem Gebiet des Wissens wie der Papst auf dem des Glaubens" [wobei der Irrtum entstehen kann, als sei die Infallibilität des Papstet schon damals Lehrmeinung gewesen] können das richtige Gesamtbild nicht stören.

Ein sehr hübscher Gedanke ist es, die neue Mechanik in ihrem Sieg über die aristotelische als den Sieg der gradlinigen über die Kreisbewegung darzustellen und die Wiederholung dieses typischen Vorgangs auf allen Wissensgebieten zu zeigen. Als Resultat dieser Uebersicht erscheint das Denken Hobbes im genauesten Anschluss an Galileï, weit abgerückt von Bacon wie von den Aristotelikern. Dass seine Philosophie „in erster Linie Naturwissenschaft" war (S. 47), ist ebenso vollständig zuzugeben, wie der Angriff, den Vf. bei dieser Gelegenheit gegen die „Geschichte" der Philosophie richtet, dass sie dieses Factum nicht genügend berücksichtige und dadurch „die historische Bedeutung mehrerer Denker entstelle" als nur mangelhaft legitimirt bezeichnet werden muss. Grade die

Würdigung der mathematisch-mechanischen Methode bei der Darstellung der Philosophie des 17. Jahrhunderts ist in den mir bekannten neueren „Geschichten" der Philosophie ein gemeinsamer, vielleicht der gemeinsame Punkt. Diese Polemik gegen die Historiker der Philosophie tritt noch an anderer Stelle hervor, nämlich bei der Darstellung des Verhältnisses Spinozas zu Hobbes. Wenn (S. 125) Vf. es bedauert, dass „dieser freiere Denker" (Spinoza) „von einer irrtümlichen Geschichtsauffassung noch heute als Schüler des Descartes" dargestellt wird, wenn er S. 160 darauf hinweist, dass das Denken Hobbes' „wenn auch fern von der genialen Conception" (Spinoza's über die beiden Causalreihen) „doch in derselben Richtung liegt und als Vorbereitung dieser höheren Anschauung verstanden werden muss," so scheint es fast, als ob hier eine neue Construction des Ideenzusammenhanges (wie z. B. S. 159 Hobbes Spinoza Leibnitz etc.) eingeleitet werden soll. Ob dies bei dem fast vollständigen Schweigen des Spinoza über Hobbes, bei seinen fortwährendem Anknüpfen an Descartes begründeter wäre, als die übliche Entwickelung des Denkens Spinoza's aus den durch Cartesius gestellten Problemen, möchte zweifelhaft sein. Auch ist es mir nicht deutlich, wer „die Ungewissheit der Sinne noch täglich für die eigentliche Entdeckung der Kantischen Vernunftkritik ausgiebt". (S. 189.) In der Verurteilung einer derartigen Darstellung bin ich natürlich mit dem Vf. ganz einig.

Aber diese kleinen Ausstellungen sollen uns nicht die Anerkennung des vielen Gelungenen in dem Buche beeinträchtigen. Dahin gehört vor Allem die Auseinandersetzung mit den mechanischen Anschauungen Descartes'. Es ist mit äusserster Sorgfalt dargestellt, wie namentlich in dem Begriff der Bewegung Descartes doch noch mit einem Fuss im Lager der Aristoteliker steht, wie erst Hobbes hier die Ansichten Galileï's nach allen Seiten ausgebildet und vertreten hat. Die Geringschätzung, die Hobbes häufig in seinen Briefen Descartes gegenüber zur Schau trägt, beruht einerseits auf dem Mangel an Verständniss für das eigentlich erkenntnisstheoretische Problem bei Descartes, wie auf der berechtigten Ueberzeugung, in der consequenten Durchführung des Mechanismus seinem grossen Zeitgenossen überlegen zu sein.

Ebenso dankenswerth ist die ausführliche Wiedergabe der Controverse Hobbes' mit Bischof Bramhall über die Willensfreiheit. [S. 160—177.] Die Polemik hat in jeder Zeit ihre eigentümlichen Winkelzüge. Einer systematischen Darstellung aus dem 17. Jahrhundert folgen wir ohne Mühe, die polemischen Schriften sind unendlich schwieriger. An dem Verhältniss der Meditationen Descartes' zu den Objectionen und Responsionen lässt sich diese Schwierigkeit am leichtesten aufzeigen. In der Darstellung der Bramhall-Controverse hat der Vf. diese Schwierigkeit auf das Glücklichste beseitigt. Die einzelnen Beweisgänge und Argumente sind so herausgearbeitet und ins Reine gebracht, dass ein höchst klares Bild von der Denkweise der Gegner Hobbes' wie von der überlegenen kühlen Ruhe entsteht, mit der der Philosoph ihnen zu begegnen gewöhnt war. Ebenso fein ist die Kritik des Hobbes'schen Standpunkts des Determinismus, die Vf. folgen lässt und die freilich der Bischof als einen erwünschten Bundesgenossen kaum begrüsst haben dürfte.

Zum Schluss möchte ich noch auf die Darstellung der Polemik Hobbes' gegen den leeren Raum und die damit zusammenhängende Annahme einer continuirlichen Raumerfüllung hinweisen, die Hobbes auf ganz andern Wegen zeigt, als denen des gewöhnlichen Atomismus. Wenn auch nach Lasswitz' trefflicher Darstellung hier principiell Neues nicht mehr gegeben werden konnte, so ist doch der Zusammenhang mit dem Ganzen des Systems hier durchsichtiger gemacht, die Notwendigkeit dieser Auffassung für Hobbes tritt klarer hervor.

Messer. Das Verhältnis von Sittengesetz und Staatsgesetz bei Thomas Hobbes. Dissertation. Giessen 1893. 32 S.

Es ist zu bedauern, dass die „Elemens of law“ ebenso wie der „Behemoth“, (letzterer ist überhaupt sehr wenig benutzt), nur in der unvollständigen Ausgabe von Molesworth, nicht in der vorzüglichen von Tönnies dem Verfasser vorgelegen haben. Er hätte namentlich für die schwierige Stellung des Staatsoberhauptes zum Naturgesetz Wichtiges daraus entnehmen können. Im ganzen ist der Zwiespalt, der in dem Begriff des Naturgesetzes bei Hobbes

liegt, gut hervorgehoben; ebenso auch der Grund dafür erkannt, dass das Naturgesetz einerseits als Grundlage für das Staatsgesetz zu dienen hat und anderseits, dass das Staatsgesetz als unbedingt gültig auch dann gelten muss (die bekannten Ausnahmen abgerechnet), wenn es dem Naturgesetz widerspricht. Auch der Hinweis darauf, dass Hobbes diesen Zwiespalt durch das Recht der Interpretation des Naturgesetzes, welches gleichfalls dem Souverain zusteht, überbrückt hat, ist dankenswert.

von Hertling. John Locke und die Schule von Cambridge. 1892. VII und 319 S).

Gegenüber den üblichen Darstellungen, die Locke zu einem konsequenten Sensualisten machen wollen, betont dies Buch den rationalistischen Zug, der sich durch das ganze System L.'s hindurchzieht und namentlich in der Behandlung der Mathematik und der rationalen Theologie klar zu Tage tritt. Während die Quellen für L.'s Sensualismus hinreichend bekannt sind, war für die Ableitung des rationalistischen Elements vieles zu wünschen. Diesem Mangel hilft das vorliegende Buch in erfreulichster Weise ab. Dass L. in allen seinen Darstellungen sich stark von der Schule von Cambridge beeinflusst zeigt, wird in einer vorzüglichen Uebersicht über die Hauptvertreter derselben — namentlich auf Glanvill's Bedeutung fällt ein helles Licht — überzeugend nachgewiesen. Auch dass L.'s ethische Ansichten sich an die der Schule von Cambridge anlehnen und daher mittelbar aus der Opposition gegen Hobbes hervorgehen, unter deren Zeichen die ganze philosophische Bewegung Englands stand, wird einleuchten. Nicht befriedigend, wie der Autor selber zugiebt, ist der Erfolg gewesen, die Vertreter der angeborenen Ideen, gegen die Locke seine berühmte Polemik führt, festzustellen. Geil wollte sie in der Schule von Cambridge suchen und hat jedenfalls gezeigt, dass Cartesius und die Cartesianer nicht von der Polemik Locke's getroffen werden. Hertling sucht, ohne den negativen Teil des Nachweises bei Geil aufheben zu wollen, den positiven zu widerlegen, was meines Erachtens für More (Präexistenz der Seele), nicht ganz gelungen ist. Der Ausweg, zu dem Hertling gelangt,

dass es damals in der That keinen bedeutenden literarischen Vertreter der angebornen Ideen gegeben habe, dass aber durch den grossen Einfluss der Schule von Cambridge die Anklänge zu einer solchen Lehre im damaligen gebildeten England weit verbreitet und weiter ausgesponnen seien, scheint nicht sehr glücklich. Ebenso wenig hat der Verfasser vermocht, die beiden verschiedenen Tendenzen in Locke's Denken über eine blos subjektive Synthese im Geiste Locke's hinaus als vereinbar darzustellen. Die Fortentwickelung des englischen Denkens wusste wohl was sie that, als sie den sensualistischen Faktor bei Locke stärker ausbildete und betonte und die Spitze seiner eignen Argumentation gegen den bei ihm selbst noch vorhandenen Rationalismus kehrte.

R. Böhme. Die Grundlagen des berkeleyschen Immaterialismus (Erlanger Dissertation) 1892. 47 S.

Für die Geschichte der Philosophie ergiebt vorliegende Arbeit nichts Neues. Die Kritik, die überwiegend auf Berkeley's Theorie des Sehens eingeht, sucht zu zeigen, dass die konsequente Ausbildung der Gedanken Berkeley's zum Solipsismus führen müsse, und dass die moderne Naturwissenschaft mit dem Nachweis eines Weltzustandes ohne die Existenz empfindender Wesen den Berkeley'schen Phänomenalismus endgültig widerlegt habe.

D. Hume. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Deutsch von C. Nathansohn. Leipzig 1893. 222 S.

Der Wunsch nach einer zuverlässigen Uebersetzung von Hume's „Enquiry“, den Erdmann in diesem Archiv 1891 anlässlich der gänzlich ungenügenden von Kirchmann'schen Uebersetzung aussprach, ist durch die vorliegende unter Leitung von Schmidkunz in München entstandene Uebersetzung im vollsten Maasse erfüllt. Die Terminologie hat besondere Beachtung gefunden und ist meistenteils zugleich sinngemäss und zwanglos wiedergegeben; (eine Ausnahme bildet vielleicht die Uebersetzung von „to imitate“ durch das nicht überall in Deutschland verständliche „nachgeraten“). Namentlich für seminaristische Behandlung Hume's eignet sich dies Büchlein im hohen Grade.

Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von B. Erdmann.

I. Richter. David Humes Causalitätstheorie und ihre Bedeutung für die Begründung der Theorie der Induction. Halle 1893. 50 S.

VII. Brede. Der Unterschied der Lehren Humes im Treatise und im ⟨sic!⟩ Inquiry. Halle 1896. 50 S.

I. Die erste der beiden Abhandlungen hält sich im engsten Anschluss zu der Recension Erdmann's über Koenig's „Entwickelung des Kausalproblems" in dieser Zeitschrift (Bd. III), sowie zu dessen Logik. Sie zerfällt somit, wie schon der Titel anzeigt, in einen philosophisch-historischen und in einen systematischen Teil.

Leider ist diese Doppelseitigkeit nicht frei von störenden Folgen für die Darstellung geblieben; wenn z. B. auf Seite 12 Hume die Unterscheidung zwischen den eigentlichen Wahrnehmungsurteilen und den Erfahrungsurteilen zugeschrieben wird, so lässt es sich garnicht vermeiden, dass bei dem Leser kantische Reminiscenzen störend mitklingen. Und wenn auf derselben Seite dargethan wird, dass die Erfahrungsurteile auf Schlüssen beruhen, die über die unmittelbare Erfahrung hinausführen, so zeigt es sich, dass für den Verfasser selber die Einführung dieser Terminologie in Hume störende Folgen gehabt hat. In der historischen Darlegung wäre eine schärfere Sonderung des „Treatise" und der „Inquiry" wünschenswert gewesen, indess kommt das Hauptresultat die „vollständige Vermengung der beiden Probleme, des metaphysischen Kausalproblems und des logischen Induktionsproblems" bei Hume zu richtigem Ausdruck. Für die Beurteilung des zweiten Teils kann hier von einem Eingehen auf die verschiedene Auffassung der Induktion in Sigwart's und Erdmann's Logik um so mehr Abstand genommen werden, als es dem Verfasser m. E. nicht gelungen ist, eine wesentliche Förderung der Theorie der Induktion durch Hume nachzuweisen. Giebt er doch selber Seite 45 zu, dass es sich „für Hume nicht im Entferntesten um eine logische Verwertung der Kausalbeziehung oder gar des Kausalgesetzes gehandelt hat". Eine wissenschaftliche Theorie der

Induktion müsste allerdings, wie Verfasser ganz richtig bemerkt, das Kausalproblem in erste Linie rücken, und gewiss sind Hume's Untersuchungen für diese Richtung geradezu epochemachend gewesen. Aber den Hume'schen Resultaten konnte eine solche Theorie nur äusserst wenig Förderndes entnehmen. Und wenn Verfasser zum Schluss darauf hinweist, dass die Anregungen Hume's J. St. Mill zu seiner Theorie der Induktion geführt haben, so möchte er damit den Punkt richtig bezeichnet haben, in welchem die so oft gerügten Fehler der Mill'schen Theorie wurzeln. Auch „seine Theorie verfehlt schliesslich das Ziel", da er sich von Hume nicht genügend frei zu machen vermochte.

VII. An der Hand einer sehr sorgfältigen Analyse beider Schriften unterwirft Verfasser die oftmals verhandelte Frage nach dem Verhältnis der beiden Hauptwerke Hume's einer erneuten Revision. Namentlich ist es wichtig, dass er auf die „Lehre von der Degeneration der Gewissheit aller Arten in blosse Wahrscheinlichkeit", die eine der feinsten Ausführungen des Treatise ist, und die in der Inquiry vollständig fortgefallen ist, den grössten Wert legt. Die Bemerkung Seite 40 „was die Auffassung Hume's hierdurch an systematischer Durchbildung gewinnt, das geht ihr an Tiefe verloren" möchte ich allerdings nur zur Hälfte unterschreiben. Gerade für den Impressionismus Hume's war die Lehre der Degenerirung solcher Erkenntnisse, die nicht wieder durch frische Impression gestärkt worden sind, ein notwendiger Bestandteil. Ihr Fortfallen in der Inquiry möchte sich am Einfachsten aus dem mehr populären Charakter der zweiten Schrift erklären. Unbedingt zu unterschreiben sind die Ausführungen über die verschiedene Behandlung der Wunder in Treatise und Inquiry; dagegen scheint der indirekte Beweis dafür, dass sich in der Inquiry „ein wenn auch nur geringer Ansatz zur Bildung eines Substanzbegriffes" findet, nicht gelungen. Die Hauptstelle in der zwölften Sektion der „Inquiry" über das „certain unknown something" hinter den Perceptionen ist eben auch eine mehr populäre Redewendung, und die daran gefügte spöttische Bemerkung, dass kein Skeptiker es der Mühe für wert finden würde, darum einen Streit zu führen, sieht nicht danach aus, als ob Hume einen so wichtigen Begriff wie den der

Substanz auf diesen allzu luftigen Eckstein habe gründen wollen. Der grössere Wert des „Treatise“ der „Inquiry“ gegenüber wird auch durch diese Nachprüfung voll bestätigt.

Staats- und socialwissenschaftliche Forschungen. Herausgegeben von Gustav Schmoller. Zehnter Band. Zweites Heft. Berlin 1890.

W. Hasbach: Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von François Quesnay und Adam Smith begründeten politischen Oekonomie. VII. 177.

Nach einem Versuch, die Entwickelung des epikureischen und stoischen Naturrechts bis auf Locke zu schildern, dem das Bestreben die Einflüsse, die beide ausgeübt haben, allzu reinlich von einander zu sondern, erhebliche Schwierigkeiten entgegenstellt, (cf. die Aufsätze Dilthey's in dieser Zeitschrift, Band 4, 5, 6), wird bei Locke's Einbeziehung des Eigentums in das Gebiet des Naturrechtes, so mangelhaft diese Ableitung auch sein mag, der Punkt gefunden, an welchem sich im Anschluss an das Naturrecht die Theorien der klassischen Nationalökonomie ausbilden konnten. Die Abhängigkeit Quesnay's und der Physiokraten von Locke ist bekannt; die von Adam Smith wird durch einen gelungenen Versuch, seine Naturrechtslehre aus den Ueberresten seiner Vorträge und sonstiger Aeusserungen zu rekonstruiren, nachgewiesen. Ob bei dem starken Individualismus des Locke'schen Naturrechts die Charakterisirung seiner und seiner Schüler Anschauungen als „auf stoischen Grundlagen ruhend“ glücklich ist, mag allerdings bezweifelt werden. Bei der weitern Ausführung „des innern Zusammenhangs“ der politischen Oekonomie und der Ethik mit der „Philosophie — des siebzehnten Jahrhunderts“ erstaunen Seite 133 Aussprüche wie die, dass „Descartes' dauernde Bedeutung jedenfalls mehr in seinen mathematischen Errungenschaften, als in seiner Philosophie liegt“, dass unter den Stimmführern einer „wissenschaftlich gährenden Zeit, in deren Centrum die Mathematik steht“, auch Bacon angeführt wird und Aehnliches. Ein hübsches Beispiel für die vom Verfasser mit Recht hervorgehobene Doppelsinnigkeit des Wortes „Natur“ bietet fernerhin sein Ausspruch Seite 100, „dass Kant

der Moral neue wenn auch unnatürliche Bahnen" gewiesen habe. Ein Urteil über diesen letzten Teil zu fällen, wäre unbillig, da der Verfasser ihn nur als Skizze betrachtet haben will.

Philosophische Studien. Herausgegeben von Wundt. Band VI, 4.
J. Schubert. Adam Smith's Moralphilosophie.

Ausgehend von dem Versuch Oncken's „Adam Smith und Immanuel Kant", dessen zu weitgehende Parallelisierung beider Denker zurückgewiesen wird, geht Verfasser dazu über, das Verhältnis Hutcheson's zu Smith namentlich für die Bedeutung des moral sense darzustellen. Die Ergänzung der Nationalökonomie Smith's durch seine Ethik wird richtig dargestellt, besonders die halb ästhetischen Werturteile über Mode und Gewohnheit in ihrer Bedeutung für diese notwendige Vereinigung gut beleuchtet, andrerseits aber auch das Schwankende in seiner Stellung zum Nützlichkeitsstandpunkt mit Recht betont. Wenn Schubert in seinem Eifer gegen Oncken sich zu einer Polemik gegen Kant hinreissen lässt, die in dem Satz, dass er sich „unter Kant's praktischer Vernunft nicht das Mindeste" vorstellen könne, auf ihn selbst zurückschlägt, so mag dies mit der polemischen Tendenz des Aufsatzes entschuldigt werden.

Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft Jahrgang 46, Heft 4.
Feilbogen: Smith und Hume.

Gegenüber dem Bestreben, die nationalökonomischen Gedanken Smith's bei seinen Vorgängern als bereits vorhanden nachzuweisen, wendet sich F. in feinsinniger Ausführung gegen die Behauptung der Priorität Hume's, der hierfür vor Allem in Frage kommt. Er weist darauf hin, dass Hume gerade das fehlt, was das grosse Verdienst des „Wealth of Nations" ausmacht, die mitunter einseitige Geschlossenheit des Standpunkts. Der Hinweis auf die Arbeit als verbildenden Faktor findet sich allerdings auch bei Hume. Aber es bedurfte eines selbständigen Geistes wie Smith es war, um diesen Gedanken zum Centrum eines geschlossenen Systems zu machen. Wie anders die überreichliche Gedankenfülle Hume's fortgebildet werden konnte, wird an dem Beispiel Turgot's nach-

gewiesen. Die nationalökonomischen Schriften Hume's wollen keine nationalökonomische Theorie geben, sondern über solche Themata, die wir heute der Nationalökonomie zuweisen würden, allgemein philosophische Betrachtungen anstellen. Dass diese Themata zur Zeit Hume's im Vordergrund des allgemeinen Interesses standen, wird durch eine Vergleichung mit Montesquieu einleuchtend. Entsprechend der leichten Form, in welche Hume seine Betrachtungen kleidet, versucht er weniger zu einem abschliessenden Resultat zu gelangen, als das „Que sais-je" Montaigne's in immer neuen Formen zu variiren. Der rein formale Charakter des einzigen positiven Princips bei Hume, des „refinement" (Culturfortschrittes) und sein Unterschied von der ganz positiven Vorstellung der Produktivität der nationalen Arbeit und ihrem Verhältnis zu Capital und Nachfrage bei Smith bildet den Schluss der lehrreichen Abhandlung.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Aall, A., Der Logos, I., Logosidee i. d. griech. Philos., Leipzig, Reisland.

Abhandl. z. Philos. u. ihrer Geschichte, her. v. B. Erdmann, 8. Heft, Halle, Niemeyer.

Albert, G., Die Platonische Zahl, Wien.

Berner Studien z. Philos. u. i. Gesch., her. v. L. Stein, IV. Bd. O. Kästner, der Begriff d. Entwicklung bei Nikolaus von Kues.

Capelle, Guil., de Cynicorum epistulis, Diss. Göttingen.

Dahlmann, J., Nirvana. Eine Studie z. Vorgesch. d. Buddhismus, Berlin, Dames.

Deussen, P., Z. Erinnerung an Gustav Glogau, Kiel.

Ehrenpreis, Marcus, Die Entwicklung d. Emanationslehre in der Kubbala d. 13. Jahrh., Frankfurt, Kauffmann.

Epstein, S., H. v. Helmholtz, Stuttgart, Cotta.

Friedrichs, M., Der Substanzbegriff Spinozas, Diss. Leipzig.

Goldfriedrich, J., Kant's Aesthetik, Leipzig, O. Weber.

Gomperz, Th., Aristoteles' Poetik übers. u. eingel., Leipzig, Veit & Co.

Hartmann, E. v., ausgewählte Werke, Leipzig, Haacke.

Hecker, M. F., Metaph. u. Asketik, i. ihr. Zusammenh. nachgew. an Schopenhauer u. wahlverw. Philos., Diss. Bonn.

Horneffer, E., de Hippia maiore qui fertur Platonis, Diss. Göttingen.

Herntrich, C., Augustin u. Rousseau, Schleswig, Bergas.

Kaufmann, N., Elemente der aristotelischen Ontologie, Luzern, Räber u. Co.

Kayserling, A., Idee d. Causalität i. d. Lehren der Occasionalisten, Heidelberg, vorm. Weiss.

Kleffner, A. J., Porphyrius d. Neuplatoniker u. Christenfeind, Paderborn, Bonifacius-Druckerei.

Kronenberg, M., Kant's geschichtliche Stellung, in Allg. Zeitung, No. 240—45.

— — Kant, München 1897, Oskar Beck.

Lepzien, A., Ist Thomas Elyot ein Vorgänger John Locke's in der Erziehungslehre? Diss. Leipzig.

Maier, H., Die Syllogistik d. Aristoteles, Tübingen, H. Laupp.

Mayer, M. E., Das Verhältnis d. Sigismund Beck zu Kant, Heidelberg, Winter.

Neidhardt, Moses Mendelssohn's Anteil a. d. Briefen, die neueste Litt. betr., Progr. Erfurt.

Neumark, D., Die Freiheitslehre b. Kant u. Schopenhauer, Diss. Berlin 1896.

Otten, Der Grundgedanke der kartesianischen Philosophie, Freiburg i. B., Herder.

Rädler, G., Ueber d. Abstraktionsphänomen i. d. Erkenntnisl. David Hume's, Diss. Leipzig.

Ryssel, V., Neu aufgefundene graeco-syrische Philosophensprüche üb. d. Seele, in Rh. Mus. f. Philologie, 51. Bd., IV. H.

— — Die syrische Uebersetzung der Sextussentenzen, in Ztschr. f. wissensch. Theologie, 39. Jahrg., 4. Heft.

Sharlowa, Zu Plato's Protagoras, Progr. Pless.

Schäfer, Fritz, Lotze's Lehre vom Absoluten, Diss. Erlangen.

Schmidt, F. J., Das Lebensideal Karl Christian Plank's, Philos. Vortr., her. v. Phil. Gesellsch., III. F., 5. H.

Schröder, A., Geschichtsphilosophie bei Lotze, Diss. Leipzig.

Stadler, H., Zu Theophrastos περὶ φυτῶν ἱστορίας, in Neue Jahrb. f. Philol. u. Pädag., 153. Bd.

Stehr, H., Ueber Immanuel Kant, Leipzig, Friedrich.

Stein, E., Philosophische Studien, Leipzig, Friedrich.

Tögel, H., Die pädagogischen Anschauungen d. Erasmus, Diss. Leipzig.

Uphues, G. K., Sokrates u. Pestalozzi, Halle.

Zaunmüller, J., Kritik d. Herbart'schen Unterrichtssystems, Progr. Freistadt.

B. Französische Litteratur.

Boutroux, E., La philos. d. Kant, R. c. et conf., 16. juil. 96.

Courturat, L., Essai critique sur l'hypothèse des atomes, Revue de Mét. et d. Morale, Nov. 1896.

— — De Platonicis mythis, Paris, Alcan.

Crahay, La politique de Saint Thomas d'Aquin, Paris, Louvain.

Criton, Quatrième dialogue entre Eudoxe et Ariste, Rev. mét. et mor., sept. 1896.

Desjardius, A., Proudhon, sa vie, ses oeuvres, sa doctrine, 2 vol., Paris, Perrin et Cie.

Deploige, S., Saint Thomas et la question juive, Revue Néo-Scolatisque, Nov. 1896.

Denis, Ch., La philosophie du Clergé au XIXe siècle, Ann. ph. chr., sept. 1896.

Dreyfus-Brisac, E., Du contrat social, par J.-J. Rousseau, Paris, Alcan.
Duclaux, E., Pasteur, histoire d'un esprit, Paris, Masson.
Duproix, Kant et Fichte et le problème de l'Éducation, Genève, Georg.
Dwelshauwers, Réalisme naïf et réalisme critique, R. univ. Brux., oct. 96.
Huit, Ch., Le Platonisme pendant la Renaissance, Ann. ph. chr., sept. 96.
Lacombe, E., Ernest Hello, Ann. ph. chr., août 96.
Margerie, A. de, La philosophie de M. Fouillée, Ann. ph. chr., oct. 96.
Michel, H., De Stuarti Millii individualismo.
Roisel, L'idée spiritualiste, Paris, Alcan.
Parodi, D., L'idéalisme de Th. Hill Green, Revue de Métaph. et de Morale, Nov. 1896.
Pictet, R., Étude critique du matérialisme et du spiritualisme, Paris 96.
Schwalm, Les illusions de l'Idéalisme et leur danger pour la foi, R. thom., sept. 96.
Tannery, P., Sur la période finale de la philos. grecque, Rev. phil., sept. 1896.
— — Les lettres de Descartes, Ann. ph. chr., oct. 96.
De Wulf, Études historiques sur l'Esthétique de saint Thomas d'Aquin, Paris, Louvain.

C. Englische Litteratur.

Bussel, F. W., The School of Plato. Its Origin, Development . . ., London.
Caldwell, W., Schopenhauer's system in its philosophical significance, Edinborough 96.
Cook, A. B., The Metaphysical Basis of Plato's Ethics, Cambridge, Deighton Bell a. Co.
Curtis, An Outline of Philosophy in America, Western Reserve. University.
Davies, C. L., Kant's Teleology. Proc. of Arist. S., III, 2.
Digby, E., Hegels monism and Christianity. Monist., oct. 96.
Fairbrother, W. H., The Philosophy of Thomas Hill Green, London 96.
Fawcett, E. D., From Berkeley to Hegel. T. Monist., oct. 96.
Hall, E. H., Renan after thirty years, The N. World., 96.
Heidel, W. A., The Necessary and the Contingent in the Aristotelian System, Chicago, The University Press.
Jackson, W., The moral and ethical teachings of the ancient zoroastrian religion. Jul. J. of Eth., oct. 96.
Keatinge, B. A., The Great Didactic of John Amos Comenius, Adam et Black, 1896.
Leibniz, New Essay concerning Human Understanding, transl. by A. G. Langley, New-York, Macmillan.
Leighton, J. A., Hegel's Conception of God, The philos. Review, Nov. 1896.
Merz, History of European Thought, Vol. I, London, Blackwood.

D. Italienische Litteratur.

Allievo, Esame dell' hegelianismo, Torino.

Cornelio, Antonio Rosmini ed il suo monumento in Milano, Torino 96.

Giri, G., Ancora del suicidio di Lucrezio, Palermo 96.

Gruber, E., Il positivismo dalla morte di Augusto Comte fino ai nostri giorni, tradd. da Cojazzi, Polo.

Laviosa, La filosofia del diritto in Inghliterra, Torino, Claussen.

Valdarnini, A., Esperienza e ragionamento in Rogero Bacone, Riv. di fil., Anno XI. Vol. II.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. X. Band 3. Heft.

XIII.

Occam's Erkenntnisslehre in ihrer historischen Stellung.

Von

H. Siebeck.

1. Zur allgemeinen Charakteristik der Occam'schen Erkenntnisslehre und zugleich zur Würdigung ihrer Stellung und Bedeutung innerhalb der Geschichte des Erkenntnissproblems erscheint es angemessen, zunächst auf die Bemerkung von Prantl (Gesch. d. Logik III, 332) hinzuweisen, wonach der Erneuerer des Nominalismus den Früheren (Thomas und Duns) gegenüber doch in einer Beziehung wieder den echten alten Aristotelismus vertritt: die bezügliche Theorie Occam's ist insofern eine Neugestaltung der peripatetischen Anschauung, als für ihn „das Erkennen in einem Verwirklichungsprozess vom Potenziellen zum Aktuellen fortschreitet, wonach der Mensch nichts Singuläres erfassen kann, ohne zugleich die Realpotenz der Universalität mitzubesitzen". Die allgemeinen Erkenntnisse der Wissenschaft, die als solche für den Intellekt intuitiv sind, auch ohne erst eines „definitorischen Allgemeinbegriffs" zu bedürfen, ergaben sich ihm auf Grund eines von der Basis der sinnlichen Wahrnehmung ansteigenden Erkenntnissprozesses, wobei andrerseits auch das Wesen des Intellekts als des Vermögens, aus dem Sinnlichen das Allgemeine und insofern Nichtsinnliche zu abstrahieren, in seiner Eigenartigkeit zu seinem Rechte kommt.

Ueber die hier bezeichnete positive Basis jenes genetischen Prozesses, die Wahrnehmung, wird im Folgenden (§ 9) noch zu handeln sein. Zunächst aber ist zu diesem Zwecke auf die negative Unterlage des Ganzen hinzuweisen, nämlich auf Occam's energische Bekämpfung der überlieferten Species-Lehre.

Wie ich anderwärts[1]) bereits ausgeführt habe, war in der älteren Scholastik das Wesen der Erkenntniss in einer Weise bestimmt worden, derzufolge dabei das aktive Moment im erkennenden Subjekt mehr oder weniger zur Nebensache wurde. Die aristotelische Auffassung des Wahrnehmungsaktes, wonach die objektive Einwirkung und die subjektive Reaktion nur die verschiedenen Seiten desselben Vorganges ausmachten, hatte sich umgebildet zu der Lehre von den „intentionalen Species"[2]). Die Empfindung der Dinge sollte begreiflich werden durch die Annahme von Formen oder Bildern (species) derselben, die auf nicht näher bezeichnete Weise in die Seele hineingewirkt würden. Diese Species selbst, nach der hier zu Grunde liegenden Ansicht, sind nicht Gegenstände der Wahrnehmung; sie haben ausschliesslich repräsentative Bedeutung. Das Ding, der Gegenstand selbst ist es, der unter ihrer Wirkung und Vermittelung zur Perception gelangt, einer Wirkung übrigens, wobei sich im Sinnesorgane selbst nichts verändert, ausser dass in ihm das Vermögen der Wahrnehmung aus der Potenzialität in die Aktualität versetzt wird. Und wie für den Sinn, so sollte es ein solches Erkenntnissbild auch für den Intellekt, also neben der Species sensibilis die Sp. intelligibilis geben, die dem Intellekt für die Auffassung des Allgemeinbegriffs dasselbe leistet, was die Sp. sensibilis dem Sinnesorgan für die Auffassung des Aussendinges[3]).

---

[1]) Zeitschr. f. Philosophie Bd. 93, S. 164f.

[2]) Eine durchsichtige Darstellung der Lehre in ihrer späteren, bei Suarez vorliegenden, aber in der Hauptsache schon für Occam's Polemik massgebenden Form hat neuerdings H. Schwarz, Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothese durch die mechanische Methode, S. 6ff. gegeben.

[3]) Species sensibilis quae est in sensu, est similitudo solum unius individui, unde per eam solum individuum cognosci potest; species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei (d. h. der Gattung), quae est participabilis a particularibus infinitis. Thom. Aqu. Summ. theol. I, 14, 12c.

Auch der Intellekt sollte hiernach durch die Wirkung der intelligiblen Species erst zur Wirklichkeit (Aktivität) des begrifflichen Erkennens gelangen, das er vorher nur der Möglichkeit nach besitzt. Auch die Scholastik nach Thomas hält sich an diese Lehre; sie legt jedoch das Hauptgewicht für den Vorgang des Erkennens nicht mehr auf die Species, sondern auf das Organ, einerseits die Empfindung, andrerseits den Intellekt, für welchen letzteren ausserdem Duns Scotus ausdrücklich schon eine Bethätigung in und mit der Wahrnehmung selbst, also noch vor der Mitwirkung der Sp. intelligibilis, zu erweisen suchte. Einen weiteren Schritt in dieser Richtung that nun Occam, und zwar dadurch, dass er die Annahme von Species zum Begreifen des Erkenntnissaktes überhaupt für überflüssig erklärte. Die ganze Lehre hatte hinsichtlich seines Vorgangs über die Schwierigkeit hinweghelfen sollen, die in der Frage lag, wie das Ding als „Aeusseres" zugleich ein Inneres d. h. ein Bewusstseins-Inhalt sein oder werden könne. Sie wollte zwischen Ding und Seele ein vermittelndes Moment aufzeigen, ohne welches distans non potest agere in distans. Dem gegenüber hob nun O. hervor, dass erstens die Geltung des oben genannten Satzes an sich fraglich sei; ausserdem aber komme man, auch bei Anerkennung desselben, vermittelst der Speciestheorie doch nicht über die durch ihn bezeichnete Schwierigkeit hinweg, sofern bei ihr die Beziehung zwischen Objekt und Species selbst wieder einer die Distanz überbrückenden Vermittelung bedürfe. Weise man aber zu Gunsten der Lehre hin auf ein Zweites, nämlich auf die Nothwendigkeit, für die Einwirkung des Materialen auf das Spirituale (des Dinges auf den Intellekt) ein vermittelndes Moment aufzuweisen, so sei diese selbe Nothwendigkeit ebenfalls bereits für das Verhältniss von Objekt und Sp. intelligibilis indiciert, sofern letztere als intellektuelles Gebilde selbst schon ein Spirituales sei. In Hinsicht des Thatsächlichen führt er aus: Allerdings bleibe von der Wahrnehmungs-Erkenntniss etwas im Intellekt zurück, vermittelst dessen dieser die begriffliche Abstraktion vollziehe. Dieses Zurückbleibende aber sei nicht eine Species, sondern ein Habitus (psychischer Zustand), der zu der bezeichneten Aufgabe vollkommen genüge. Die Assimilation oder Repräsentation des Objekts für den

Intellekt, welche die Species leisten solle, könne ebensogut unmittelbar durch das Objekt geleistet werden[4]).

Die Vermittelung durch das halb objektive, halb subjektive Mittelglied der Species ist hiernach bei O. aufgehoben. Sie wird ersetzt durch die Wirkung des Gegenstandes (in der Wahrnehmung) selbst und die an diese vermittelst des Gedächtnisses anknüpfende Thätigkeit des Intellekts, also durch einen rein subjektiven Prozess, der die Befähigung, in seinen Ergebnissen zugleich der objektiven Welt zu entsprechen, lediglich besitzt vermöge desjenigen Gebundenseins an das Objektive, welches für ihn in dem Inhalte der Wahrnehmungen gegeben ist.

2. Die bisherige scholastische Erkenntnisslehre hatte sich weiter die ursprüngliche (aristotelische) Theorie in dem Sinne zurecht gelegt, dass sie annahm, das sinnliche Wesen des Einzeldings sei lediglich Gegenstand der Wahrnehmung, die begriffliche Auffassung desselben aber gehe schon nicht mehr auf das Einzelne als solches, sondern auf sein in der Seele befindliches Anschauungsbild; dieses nämlich, und zwar es allein habe die Fähigkeit, dem Intellekt das begriffliche Wesen der Sache gleichsam zu präparieren, und zwar auf Grund dessen, dass es die dem Intellekt unzugängliche Eigenschaft der Materialität ausgezogen habe: Singulare sentitur, Universale intelligitur. Für Occam, dem das Erkennen nicht ein blosses Entgegennehmen von Objekten vermittelst bestimmter seelischer Vermögen, sondern eine Einwirkung der Dinge auf die Seele und eine genetische Verarbeitung dieser Einwirkungen zu Inhalten von Aussagen bedeutet, wird diese Zweitheilung hinfällig. Anschauung und begriffliches Denken sind ihm nur verschiedene Stufen einer und derselben Erkenntniss- oder Denkthätigkeit. Diese aber richtet sich in der Durchführung ihrer Aufgabe, sofern sie vermöge der durch das Einzelding auf die Seele geübten Einwirkung überhaupt erst anheben kann, in erster Linie immer auf das sinnliche Einzelne als solches. Daher setzt er der soeben angeführten These mit Nachdruck die andere entgegen, dass das Singulare, und zwar primo, intelligitur[5]), und behauptet, unter

[4]) Occ. in libr. Sent. II qu. 14+15 Pff.
[5]) Sent. I, 3, 6 B. E. G.

Anbequemung an die alte Theorie von den über einander liegenden Erkenntnissvermögen, dass jedes der oberen, nur eben in seiner spezifischen Funktionsweise, sich auf ein und dasselbe Objekt, nämlich das Sinnending, nicht aber auf eine Vertretung dessen in zweiter Instanz, die Sp. intelligibilis, beziehe, — so gut wie z. B. das obere Begehrungsvermögen, der Wille, sich auf dasselbe Objekt richte, worauf das sinnliche (untere) Begehren sich erstrecke.

3. Von dieser Grundlage aus gestaltet sich nun aber bei O. die Erkenntnisslehre in einer Weise, die über den Objektivismus des Aristoteles hinausführt. Und zwar ist, was sich bei ihm weiter anbahnt, bereits diejenige Richtung des englischen Subjektivismus, welche das Denken, mit Hobbes zu reden, als ein Rechnen mit Begriffen bezeichnet. Der Grund hiervon liegt zunächst in der echt englischen Eigenart seines Wesens, derzufolge die Glaubensinhalte, die im Gemüth wurzeln, bei weitem nicht in dem Masse das Bedürfniss haben, ihre Wahrheit auch dialektisch und überhaupt wissenschaftlich zu erhärten, wie dies bei dem römischen und griechischen Intellektualismus der Fall ist. Dieser Richtung kam nun auf spezifisch theologischem Gebiet die franziskanische Tendenz entgegen, die den Inhalt der Kirchenlehre von vornherein nicht als Gegenstand dialektischer Systematisierung, sondern als den ethischen Gehalt der für die Seelsorge massgebenden Weltanschauung betrachtete. Ihre methodische Ausprägung ferner fand sie bei O. hauptsächlich dadurch, dass er sich für das Wesen der begrifflichen Erkenntniss von der Unterlage der byzantinischen Logik aus orientierte. Das erkenntnisstheoretische Prinzip, welches in dieser waltet, hat bis in die Gegenwart herein in England und später auch in Deutschland immer wieder den methodischen Unterbau abgeben müssen zur Begründung derjenigen Weltanschauung, derzufolge die Inhalte des Glaubens eine von der spekulativen Auffassung des Weltzusammenhangs unabhängige Quelle der Gewissheit und ein jener gegenüber eigenartiges Kriterium ihrer Wahrheit besitzen. Das verstandesmässige menschliche Erkennen reicht, ihr zufolge, überhaupt nicht an das unmittelbare Wesen der Dinge heran, sondern ist in letzter Instanz angewiesen auf Herstellung eines lückenlosen und widerspruchsfreien Zusam-

menhangs zwischen den durch die Einwirkungen der Gegenstände auf das Denkorgan bedingten Begriffen und Urtheilen. Dieser Zusammenhang gilt als ausreichend zur Ermittelung der an der Oberfläche des Daseins sich herausstellenden Gesetzmässigkeit der Erscheinungen und in Folge dessen zur Regulierung der praktischen Lebensführung. Für die Begründung aber von metaphysischen und religiösen Ueberzeugungen soll die unmittelbare und somit von jener Verstandesarbeit zunächst unabhängige Evidenz ethischer Werthvorstellungen den Ausschlag geben. Das Hauptgewicht im Wesen der Erkenntniss legte die bezeichnete Logik[6]) nicht auf die Entgegennahme des im Bewusstsein sich abspiegelnden Objekts, sondern auf die lediglich im Subjekt vor sich gehende Thätigkeit der Verknüpfung gegebener Inhalte, die als die subjektiven „Vertreter" des Objektiven betrachtet werden. Das Erkennen hat es hiernach im Grunde der Sache nicht mehr mit den Dingen selbst, sondern mit ihren subjektiven Zeichen zu thun und ist betreffs der Herstellung eines „Wissens" auf diese allein angewiesen. Indem nun O. seiner genetischen Auffassung des Erkenntnissprozesses diesen formalistischen Einschlag giebt, ersetzt er die Ansicht von der intentionalen Species durch seinen Begriff des Terminus. Er versteht darunter den vermöge der Adprehension des Gegenstandes in der Seele befindlichen Inhalt, passio animae[7]) (ein unzureichender Ausdruck für das, was wir jetzt Bewusstseinszustand im Gebiete des Vorstellens nennen würden). Dieser Inhalt dient und wirkt für den Intellekt in Verbindung mit dem durch die Sprache gegebenen Worte als Vertreter (suppositio) des oder der durch das Wort bezeichneten Dinge; er ist deren Ersatz im Prozess des diskursiven Denkens. Eine eigenartige Wendung gewinnt nun die Sache bei O. von dieser Grundlage aus hauptsächlich durch zwei Momente: erstens durch die stärkere Betonung und Verwerthung des Unterschiedes von einzelnen und verbundenen (inkomplexen und komplexen) Vorstellungen und Begriffen, und ausserdem namentlich auch durch die Lehre, dass das Erkennen nicht schon im Entgegennehmen eines Eindrucks, sondern in der Zu-

[6]) Vgl. Prantl a. a. O. II, 265, 280 f.
[7]) Ebd. III, 335 Anm. 757.

stimmung oder Ablehnung einer im Denken vollzogenen Verbindung solcher Inhalte, mithin im Urtheilen, sein Wesen habe. Das Charakteristische seiner Auffassung im Gegensatz zu der früheren Lehre liegt daher in der Betonung des Subjektivistischen im Wesen des „Terminus". Die intentionale Species hatte man sich immer noch vorwiegend als eine objektive Repräsentation des Dinges selbst in der Seele gedacht; im Gegensatze hierzu bezeichnet O. die Vorstellung des Dinges als lediglich psychischen Zustand (habitus), als ein fictum, das nur vorstellungsweise, nicht gegenständlich[8]) existiere oder genauer, dessen Gegenständlichkeit nicht in der objektiven Präsenz des Dinges als solchen in der Seele bestehe, sondern in der realen Existenz des vermittelst der Wahrnehmung in der Seele hervorgerufenen Zustandes, der als solcher (d. h. als Bewusstseinsinhalt) lediglich als subjektiver Vertreter des Dinges dienen oder, in der Schulsprache ausgedrückt, lediglich als Terminus dafür supponieren könne[9]). Die Erkenntniss geht hiernach nicht auf den durch die Species in der Seele repräsentierten Gegenstand als solchen, sondern auf die in der Seele von ihm bewirkte Vorstellung und vermittelst dieser erst auf den Gegenstand, dessen Vertretung sie ausmacht. Man kann daher, nach O., auch nicht (im Sinne der Früheren) behaupten, dass das Einzelding vermittelst des Intellekts eminentiori modo erkannt werde, als vermittelst der Sinne. Denn der Allgemeinbegriff des Gegenstandes sei einfach unvollkommener und überhaupt ein sekundäres Gebilde gegenüber dem unmittelbaren Erfassen des Dinges in der sinnlichen Anschauung[10]). Erkenntniss ist für O. nicht mehr der Aus- oder Abdruck des objektiven Wesens vermittelst des Begriffs im Intellekt, sondern die Bildung von subjektiven Aussagen auf Grund der für die Dinge supponierenden Termini, also das Bewusstwerden der Art und Weise, wie die Verhältnisse zwischen den Dingen

---

[8]) nur objective, nicht subjective, nach der bekannten scholastischen Bedeutung dieser Begriffe, die zu der modernen sich gerade entgegengesetzt verhält.

[9]) Vgl. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters § 252. Werner, Nachscot. Scholast. 97.

[10]) Simpliciter imperfectius et posterius ipso singulari. Sent. I, 3, 6 G.

sich vermittelst der von den Dingen auf die Seele ausgeübten Einwirkungen im Bewusstsein subjektiv ausprägen.

Occam hatte eingesehen, dass das Wesen des Erkennens nicht begriffen wird durch die bisherige Annahme, wonach die Dinge ihre Eigenthümlichkeit in die Seele hineinspiegeln und aus dieser Abbildung des oder der Einzelnen dann vermittelst einer nicht weiter zu erklärenden Funktion des aktiven Intellekts der Allgemeinbegriff extrahiert wird. Dasjenige, um dessen Erklärung es sich in erster Linie dabei handelt, die Frage nämlich, wie ein seelischer Zustand als solcher zugleich „Bild“ eines Nichtseelischen sein könne, bleibt bei dieser Auffassung ohne Erledigung. Worauf er hinaus will, ist die Ansicht, dass das Erkennen in allen seinen Stadien aus einer eigenartigen synthetischen Bethätigung der Seele oder des Bewusstseins entspringt, für welche das Vorhandensein von sinnlichen Empfindungen den ersten Anstoss abgiebt. Er hat hierbei freilich, da er den phänomenalen Charakter der Wirklichkeit nicht klar erfasst hat, schliesslich keine Antwort auf die Frage, wie denn auf Grund dieser rein subjektiven Thätigkeit die Wahrheit im Sinne des adäquaten Auffassens der Wirklichkeit zu Stande komme. Da ihm die Auffassung der Dinge vermittelst der Termini keineswegs mit dem Erfassen ihrer Wirklichkeit zusammenfällt, (sofern ja der Terminus für das bezeichnete Objekt eben nur „supponieren“ soll), so bleibt hier die objektive Welt in einer Art von An-sich-Sein, welches der subjektiven Wirkung dieses Seins in der Seele getrennt gegenübersteht. Hiermit hängt es zusammen, dass O. zur Bestimmung desjenigen, was den Bewusstseinsinhalten den Charakter der Wahrheit verschaffe, schliesslich doch wieder auf etwas zurückkommt, was der alten Ansicht von der übernatürlichen Wirksamkeit des aktiven Intellekts ähnlich ist. In den Terminis, so meint er, ist ein Erfassen der Dinge von Seiten des Intellekts gegeben, welches ihrer Wesenseigenthümlichkeit in der Weise adäquat ist, dass, wie der Künstler seine Vorstellung des Hauses auch wieder zu einem sinnlichen Gegenstande (in der Erbauung desselben) ausgestalten kann, so der Intellekt, wenn er schöpferische Kraft hätte, im Stande sein würde, vermöge dieser Suppositionen die Dinge in ihrer objektiven Wirklichkeit

herzustellen. So steht, wie schon Prantl gezeigt hat, O.'s Begriff der Supposition in einer unklaren Mitte zwischen der Betonung der völligen Heterogenität von Aussending und Vorstellung auf der einen, und der Annahme, dass dem ens rationis ein „Aehnliches“ (consimile) in der objektiven Welt[11]) entspreche, auf der andern Seite[12]). Es tritt nicht heraus, wie es möglich ist, dass das subjektive Sein der Dinge (im Bewusstsein) dem objektiven (in der Aussenwelt) heterogen und doch adäquat ist; die Frage von dem Verhältniss zwischen dem Wesen der Vorstellung und ihrem Inhalt bleibt auf der Seite.

4. In der Frage von dem Wesen der Universalien fiel nun dieser Terminismus Occam's naturgemäss mit einem extremen Nominalismus zusammen, sofern die Universalien hiernach solche Termini sind, welche die Fähigkeit haben, für eine ganze Klasse von Dingen zu supponieren. In diesem Sinne erklärt er sie für unbestimmte Begriffe: ihre Allgemeinheit beruht auf ihrer Unbestimmtheit[13]). Auf der durch die Araber (insbesondere durch Avicenna) geschaffenen gemeinsamen Basis für die Auffassung der Universalien, — dass sie nämlich im göttlichen Denken ante res, als den Dingen zu Grunde liegende Wesensgesetze in rebus, als im Erkenntnissprozess aus diesen abstrahierte Begriffe aber post res seien — war, seitdem Duns Scotus die Individualität als eine positive Entität eingeführt hatte, schon bei Petrus Aureolus und Durandus Porcianus das ante und in hinter die Hervorhebung des post zurückgetreten. Für Occam, der (zu Gunsten des Glaubens an eine Offenbarung) auf das wissenschaftliche Begreifen des Uebernatürlichen überhaupt verzichtete, erhielt nun die Auffassung der Universalien als subjektiver Denkgebilde ihre völlige Abschnürung von jeder Gemeinsamkeit mit dem Standpunkte der bezeichneten „Formalisten“, durch die Betonung nämlich der in ihrem Vorhandensein als psychische Realitäten liegenden Heterogenität gegenüber den Dingen, sowie durch ihre Aufzeigung als für die Dinge lediglich supponie-

---

[11]) in esse subjectivo, s. ob. Anm. 8.

[12]) S. Prantl III, 336f., vgl. Sent. I, 27, 2K.

[13]) Log. I, 14. Sent. I, 2, 7T.

rende subjektive Termini[14]). Die voraufgehende Schule hatte das Verhältniss des Allgemeinen und Besondern zu bestimmen gesucht vermittelst der Orientierung über die Frage, wie in den Dingen die Individualität selbst mit und neben der in ihnen real vorhandenen Universalität (Gattungs- oder Wesensform) möglich sei. Bei O. dagegen wird ein in den Dingen selbst waltendes Allgemeines nicht einmal mehr im Sinne derjenigen positiven Entität anerkannt, welche (als haecceitas) ihnen gemeinsam die Eigenthümlichkeit des Individuellen zu verleihen berufen ist. Eines solchen Prinzips bedarf es für ihn nicht, weil ihm die Singularität ohne weiteres mit der Existenz des Dinges gesetzt ist. Daher wird bei O. die Erörterung des Verhältnisses von Singularität und Universalität zu einer formal-logischen Untersuchung über das Verhältniss des Allgemeinen und Besondern in dem Inhalte der subjektiven Denkbegriffe. Auf Grund dieser Wendung aber wird er selbst zum scholastischen Vorläufer des in der nachmaligen englischen Philosophie hervorgetretenen Sensualismus und Empirismus.

Wie jedes Ding eine objektive, so ist, nach Occam, jedes Universale als bestimmter psychischer Inhalt eine subjektive Singularität, aber als solche doch eine „natürliche“ Wirkung der Dinge auf die Seele, im Unterschiede von den auf Willkür beruhenden psychischen Gebilden, die in den Wortbezeichnungen vorliegen[15]). Dieses ihr „natürliches“ Verhältniss zu den Dingen macht sie geeignet, als psychische Singularitäten für die sachlich-objektiven Singularitäten d. h. für die Dinge, zu supponieren, und zwar so, dass jeder einzelne Begriff eine ganze Klasse von Einzeldingen vertreten kann. Wie etwa der Affektlaut ein natürliches, psychisch durchleuchtetes Zeichen für einen durch die Dinge bewirkten Eindruck, so sind die Universalien natürliche psychische Auffassungen (Abstraktionen) für das intuitive Erfassen des Gegen-

[14]) O. sagt selbst (Log. II, 2. 4), zur Wahrheit von Urtheilen komme es nicht darauf an, ob das Prädikat auf Seiten der Sache dem Subjekt inhäriere, sondern nur darauf, dass Subjekt und Prädikat als Begriffe (termini) für eine und dieselbe Sache supponieren. Vgl. Stöckl § 260. Gabr. Biel (O.'s Commentator) Collector. I, 2, 4.

[15]) Log. I, 1.

ständlichen am Dinge, und insofern den Dingen adäquat, natürliche Zeichen der Dinge in der Seele[16]). In Konsequenz dieser Ansicht fiel für O. schliesslich das Gebiet derjenigen Fragen, die sich auf den objektiven Grund des Zusammenhangs der Dinge beziehen, aus dem Gebiete der Logik und überhaupt der Wissenschaft heraus und wurde der mystischen Intuition als dem Organe der Offenbarung zugewiesen. Als das Wesen des wissenschaftlichen Erkennens aber bleibt das übrig, was nachher Hobbes als ein Rechnen mit Begriffen vermittelst der Worte bezeichnete, d. h. mit psychischen Inhalten, welche die Wahrnehmung als Suppositionen ihrer Objekte in die Seele hineinlegte, ohne jede Voraussetzung eines Apriori.

5. Von besonderer Tragweite für die Entwickelung der neueren Philosophie ist nun die Art und Weise, wie die Grundanschauung hinsichtlich des Wesens und der Methode des Empirismus durch O.'s Erkenntnisslehre sich weiter ausprägte. Sie tritt deutlich zu Tage in der neuen Fassung, die er dem überlieferten Gegensatze von intuitiver und abstrakter Erkenntniss gab. Für Duns Scotus war die intuive Erkenntniss das Erfassen der realen Existenz in der objektiven Welt sowohl in Bezug auf das Sinnending als auch auf den Begriff als „Form" der Dinge (universale in rebus). Für die sinnliche wie für die begriffliche Intuition war hier die Existenz des Vorgestellten als eines nicht bloss in der Seele, sondern auch ausserhalb derselben Befindlichen das Massgebende. Bei O. dagegen gilt dies nur noch für die Sinnendinge als solche; die intuitive Erfassung des Allgemeinen liegt für ihn lediglich in der Perzeption desselben als eines psychischen Inhalts von Seiten des Verstandes; sie kann nur noch stattfinden in dem für das Wesen des Dinges supponierenden Terminus, und die Abstraktion ist die auf Grund dieser Art von Anschauung sich ergebende be-

---

[16]) Vgl. Prantl 347. Occ. Sent. I, 2, 8Q. Quodlib. V, 12. 13. Auf derselben Anschauung ruht die Erkenntnisslehre bei Hobbes, aus der u. a. die praktische Regel folgt: In omni ratiocinatione cautela opus est, ne praeter significationem ipsius rei (also der „natürlichen" Bezeichnung) admittamus etiam aliquid de natura . . . hominis qui loquitur, Hobb. Leviath. I, 4 (S. 19 Edit. Amstel. 1668).

ziehungsetzende Denkthätigkeit, die als solche über die blosse Konstatierung des (psychischen) Daseins hinsichtlich des Terminus hinausführt[17]). War sonach für die Früheren intuitive Erkenntniss im Wesentlichen die gegenständliche Auffassung der Objekte der äusseren Erfahrung (sei es nach ihrer sinnlichen Aussenseite oder nach ihrer „formalen“ d. h. begrifflichen Innenseite), so giebt es für O. im Unterschied von dieser Ansicht eine intuitive Erkenntniss von psychischen Inhalten als solchen. Zum Zustandekommen von Abstraktion und diskursivem Denken bedarf es nicht sowohl der Wahrnehmung sinnlicher Objekte, als vielmehr der in „verstandesmässiger“ Anschaulichkeit gegebenen Existenz der Termini als desjenigen, wodurch die Objekte psychisch (im Bewusstsein) repräsentiert werden (Quodlib. I, 13. 15). Was aber in dieser Hinsicht für die Suppositionen, also für die Begriffe gilt, ist auch für alle andern seelischen Zustände als Bewusstseinsinhalte in Anspruch zu nehmen[18]). So erhebt sich vor O.'s Blick die Unterscheidung zweier Gebiete der intuitiven Erkenntniss: die sinnliche Aussenwelt und das dem „innern Sinn“ (wie er später genannt wird) gegenständliche Gebiet der psychischen Phänomene[19]). Zu der Lehre von dem Nebeneinander und dem Gegensatz der äussern und innern Erfahrung, die schon von Augustin her in der Scholastik sich ausgebildet hatte[20]), wusste er sich auf seine Weise von ganz andern Unterlagen aus einen Zugang zu schaffen. Seine Begründung derselben aber ist jedenfalls als die nachhaltige Quelle zu betrachten, von der aus jene folgenreiche Unterscheidung zuerst in die neuere englische und dann überhaupt in die spätere Philosophie übergegangen ist, als der gemeinsame Boden sowohl für ihre empiristische, wie für ihre spekulative Entwickelung.

6. Etwas Aehnliches gilt, und zwar hinsichtlich des Gebietes der innern Erfahrung an und für sich, von demjenigen was Occam bereits über die Bedeutung von Intellekt und Wille in Betreff der Urtheilsthätigkeit zu lehren weiss. Es lag in der Natur der

[17]) Sent. Prol. in I, 1 Z.
[18]) Vgl. G. Biel a. a. O. Prol. 1 Ff.
[19]) Quodlib. I, 14. Sent. Prol. I, 1.
[20]) S. Windelband, Gesch. d. Philosophie S. 239 ff.

Sache, dass die überlieferte Theorie vom Wesen und Verhältniss des passiven und aktiven Intellekts für ihn unter der Wirkung seiner formalistischen Logik bedeutungslos wurde. Die überlieferten Ausdrücke für jenen Unterschied behält er zwar bei, versteht aber darunter, mit Ausschliessung jeder metaphysischen Beziehung, nichts anderes als einerseits die Entgegennahme des Terminus für den sinnlich-anschaulichen Gegenstand, andrerseits die Verwandlung desselben in den abstrakten Begriff[21]). In diese Richtung der Theorie wiesen ja nun bereits die Erwägungen bei Duns, Petrus Aureolus und Durandus; hinsichtlich der Verarbeitung der Begriffe zum Urtheil hatte ausserdem die scotistische Schule schon auf den Antheil hingewiesen, welcher der Willensthätigkeit dabei zukommt. Doch war das aktive und das passive Verhalten der Vernunft bisher immer noch als die Spezifikation eines und desselben seelischen Vermögens betrachtet worden. Occam geht nun auch hier einen entscheidenden Schritt weiter: er sieht in jenem Unterschiede das Zusammenwirken zweier verschiedener Seelenkräfte. Die Bildung von Allgemeinbegriffen auf Grund von Anschauungen gleichartiger Dinge ergiebt sich, nach seiner Ansicht, von selbst (naturaliter) vermöge der Einwirkung der Objekte auf die Seele (Sent. II, 25 O); die s. g. aktive Thätigkeit der Vernunft aber besteht ihm in Wirklichkeit in dem Antheile, den an dem Zustandekommen des Erkenntnissaktes und namentlich an dem Fortgange des diskursiven Denkens der Wille besitzt, sodass von einer Thätigkeit des Intellekts rein als solchen hierbei überhaupt nicht mehr die Rede sein kann. Denn dieser, wenn man vom Einflusse des Willens absehe, sei rein passiv[22]). Das begriffliche Bewusstmachen in der Erkenntniss eines Objekts — in der Schulsprache: das Hinzukommen des actus reflexus zum actus purus — sei nicht sein Werk, sondern entspringe aus dem auf den psychischen Akt als solchen gerichteten Willen (a. a. O. Q). Andernfalls wäre nicht einzusehen, warum nicht immer der Intellekt zu dem einen Erkennntnissakt den andern hinzutreten lasse. Dieses letztere eben liege, geradeso wie das Verstärken und Nachlassen der Aufmerksamkeit und der

[21]) Sent. II, 15. Werner, Nachscot. Scholast. 77 f.

[22]) pure passivus, Sent. II, 25 R.

Akt des Vergleichens (actus comparativus ebd. P), an der Macht und Freiheit des Willens. Die Verbindung gegebener Begriffe zur Einheit des Urtheils durch den Intellekt ist, wie die Lehre weiter lautet, zunächst weder wahr noch falsch, sondern einfach „natürlich". Erst sofern hinsichtlich der präsenten Vorstellungen der Wille die eine ihrer Verbindungen vor der andern bevorzugt, also die eine bejaht und die andre verneint, und somit auf einen gegebenen Denkinhalt sich bezieht, kommt dieser dazu, als wahr oder falsch charakterisiert zu werden. Zustimmung zu einem Inhalt ist, in Konsequenz dessen, nicht einmal überall identisch mit Evidenz desselben[23]). Die zureichende Ursache für die „Aktivität des Erkennens" besteht nach alledem in dem Vorhandensein der als Material für die Synthesis gegebenen inkomplexen Termini (d. h. der Begriffe) und in ihrer Vereinigung zur komplexen Erkenntniss in der Form des Urtheils durch den Willen. Apprehendieren von Dingen oder Begriffen, und Urtheilen (als Bejahung oder Ablehnung eines komplexen Inhalts) sind specifisch verschiedene geistige Akte[24]).

Die Occam'sche Umwandlung der alten Erkenntnisslehre gipfelt, wie man sieht, in derjenigen Ansicht, welche nachmals Descartes zur Grundlage für seine Lehre vom Urtheil gemacht hat. Und auch die Theorie des Irrthums, die er darauf gründet, hat bereits ihren Vorläufer bei Occam. Der Irrthum, wie dieser (a. a. O.) ausführt, kann nicht in der Apprehension als solcher liegen. Die Suppositionen, als natürliche Wirkungen der Dinge in der Seele sind denselben einfach adäquat und in diesem Sinne „wahr". Irrthum entsteht erst in der inadäquaten Synthese von begrifflichen Inhalten, sofern diesen, als einem komplexen Vorstellungsinhalte, mit Bewusstsein und Willen seitens des Vorstellenden die Zustimmung ertheilt wird.

7. Nach allem bisherigen könnte Occam in seiner Beziehung zur Entwickelung der neueren Philosophie unter den mittelalterlichen Denkern als derjenige erscheinen, der noch innerhalb der Scholastik selbst die Grundlagen des nachmaligen Empirismus ge-

[23]) a. a. O. K. Y.
[24]) Sent. Prol. qu. 10. Quodlib. 5, 6.

schaffen hat. Empiristisch ist thatsächlich bei ihm die bestimmte Unterscheidung der beiden Arten von Erfahrung, zumal sich hieran noch ausdrücklich die Ansicht schliesst, dass die Zustände der innern Erfahrung in ihrer eigenen Erkennbarkeit noch kein Wissen vom Wesen der Seele darbieten (Quodl. I, 10). Ausserdem namentlich die Verlegung des auf das Verhältniss von Universalität und Singularität bezüglichen Problems aus der metaphysischen in die formal-logische Auffassung. Weiter gehört hierher die scharfe Trennung der Gebiete von Glaube und Wissen. Trotz alledem ist O. keineswegs als ausgesprochener Empiriker zu betrachten. Seine Spekulation ist eine Uebergangsform und charakterisiert sich als solche namentlich dadurch, dass die Anfänge der beiden Richtungen, deren Gegenbewegung den Entwicklungsgang der neueren (vorkantischen) Philosophie bestimmt, und die man in Kürze als die empiristische und die rationalistische bezeichnen kann, bei ihr noch in eigenartiger Verschlungenheit durcheinander liegen. Als Vordeutungen aus den späteren rationalistischen Positionen treten bei näherer Betrachtung heraus die eben erwähnte Lehre von der Bedeutung des Willens für den Intellekt, daneben seine entschieden intellektualistische Ansicht vom Wesen des Gedächtnisses[25]), ganz besonders aber, wovon hier noch weiter zu handeln ist, diejenige nachmals so erheblich gewordene Auffassung des Verhältnisses von sinnlichem und Vernunft-Wissen, wonach deren Gegensatz dem von verworrener und deutlicher Erkenntniss adäquat sei.

Das sinnlich Einzelne, lehrt O., kann von andern Einzeldingen deutlich (distincte) unterschieden wahrgenommen werden, und wird demgemäss auch im Intellekt durch einen distinkten Terminus re-

---

[25]) Petrus Aureolus und Duns Scotus erklärten das Gedächtniss im eigentlichen Sinne (d. h. als Wiedererinnerung) für ein nicht sinnliches, sondern intellektives Vermögen. Diese Ansicht erhielt durch O.'s Lehre, dass die Erkenntniss in komplexen Vorstellungen (d. h. in Aussagen) bestehe, eine schärfere Zuspitzung: die innere Wahrnehmung des früher dagewesenen Bewusstseinsaktes enthält immer zugleich die „Aussage“ sowohl dieses Dagewesenseins, wie des jetzigen Daseins, und ist mithin eine reine Verstandesthätigkeit. Vgl. Werner a. a. O. 73f. 67.

präsentiert[26]). Als Erkenntniss eines Zusammengesetzten ist dagegen die Erkenntniss eines Sinnlichen immer zugleich verworren (confusum). Seine begriffliche Auffassung im Intellekt, die sich darstellt als eine logisch qualifizierte Synthese von zusammengehörigen Suppositionen, bildet als solche ebenfalls ein in einander verflochtenes Ganzes, d. h. ein confusum. Zwischen der Perzeption des wahrgenommenen Ganzen und der seines psychischen Zeichens als eines begrifflichen (aus Terminis bestehenden) Ganzen ist nun der wesentliche Unterschied, dass jenes immer verworren (confuse) erfasst, das confusum des Intellekts dagegen, also der begriffliche Komplex, ungeachtet der Vielheit seiner Bestandtheile in allen seinen Theilen immer schon distinkt vorgestellt wird[27]). Sinnliche Wahrnehmung und intellektive Auffassung des Objekts unterscheiden sich hiernach dadurch, dass dort die Perzeption der Theile einen ungeklärten Gesammteindruck abgiebt, während sie hier ein deutliches Bewusstsein ihrer Unterschiedenheit und Eigenart einschliesst. Der Gegensatz der sinnlichen zu der Vernunfterkenntniss tritt hier, wie man sieht, an der Hand jener Unterscheidung noch nicht in der prinzipiellen Schärfe heraus, die er nachmals bei Descartes unter Mitwirkung der Ansicht von der rein rationalen Beschaffenheit des mathematischen Denkens erhielt. Occam ist demgemäss auch noch weit entfernt, aus jener Entgegenstellung die erkenntnisstheoretische Konsequenz zu Gunsten des Rationalismus zu ziehen[28]). Die Unterlage für diese nachmalige Auffassung erscheint aber dennoch bereits deutlich ausgeprägt, besonders wenn man dazu nimmt, dass O. besondern Nachdruck legt auf die Ansicht, kein sensitiver Akt könne un-

[26]) Quando aliquid est distincte sensatum, illud idem potest esse distincte cognitum ab intellectu. Sent. I, 3, 5U.

[27]) Si autem ille conceptus (des Intellekts) sit compositus, includens multos conceptus, et esse conceptus non est nisi cognosci vel non est sine cognitione, ergo quilibet illorum conceptuum cognoscitur. Ebd. T. vgl. Sent. Prol. qu. 1TT: praeter notitiam complexam, qua cognoscuntur termini, est una notitia incomplexa cujuscunque termini etc.

[28]) Es bleibt in dieser Hinsicht vielmehr bei der Ansicht: omnis notitia rei abstractiva praesupponit intuitivam (Sent. I, 6A. Vgl. auch 7A: das Einzelding kann distincte cognosci ante cognitionem entis vel cujuscunque universalis).

mittelbar Ursache für den Urtheilsakt sein; denn dieser sei immer Sache des Intellekts, und zwar vermöge der intellektiven (durch Suppositionen ermöglichten) Anschauung von den Dingen[29]).

8. Die hier bezeichnete Grundansicht zu einer spezifisch rationalistischen Erkenntnisstheorie fortzubilden, daran wurde Occam jedenfalls gehindert durch die Wirkung der vorhin (§ 5) besprochenen Einsicht von dem Nebeneinander der beiden Gebiete der (äusseren und inneren) Erfahrung. Für jedes dieser beiden fand er das Zusammenwirken der intuitiven und der abstraktiven Erkenntniss zur Erzielung von Aussagen als Inhalten des Wissens erforderlich[30]). Der Ausbau jener Ansicht geht bei ihm vielmehr vorwiegend in der Richtung des Empirismus. Inhalt der intuitiven Erkenntniss ist ihm in erster Linie das sinnlich-anschauliche Erfahrungswissen, die cognitio experimentalis, qua cognoscitur rem esse vel non esse, und die jeder einzelne Sinn als solcher für seine spezifischen Objekte besitzt (Sent. a. a. O. P). Diese Art des Wissens unterscheidet er als die vollkommene von der unvollkommenen d. h. derjenigen, welche vermittelst des Urtheils auf das Dagewesensein oder Nichtgewesensein einer Sache zurückschliesst. Bei dieser letztern aber ist, wie er ausführt, wegen des Mitwirkens der Erinnerung an den früheren Thatbestand, neben dem intuitiven schon ein abstraktives Moment im Spiele (ebd. G), ohne dass deswegen der Bereich des Erfahrungswissens überschritten wäre. Ueberhaupt stehen induktive und deduktive Erkenntniss keineswegs in dem Verhältniss heterogener oder entgegengesetzter Bereiche, sondern bezeichnen nur verschiedene Grade des Wissens. Das Schlussverfahren ist im Grunde nur die Verstandesoperation, welche das schon in der Wahrnehmungsthatsache selbst Liegende in logische Form bringt und dadurch dessen Konsequenzen evident macht. Die logische Anordnung der Begriffe ist aber ein rein subjektiver Prozess, der mit der Ordnung der Dinge keineswegs als parallel gehend anzusehen ist. Logische Unter- und Ueberordnung besteht nur für die Begriffe, nicht aber für die Dinge[31]). Nach alledem

[29]) Sent. Prol. qu. 1 U.
[30]) Ebd. II, qu. 14+15 E. Q. Prol. qu. 1 Z.
[31]) Sent. prol. 2 Kf. M. O. 1 HH.

liegt schliesslich das erkenntnisstheoretische Interesse bei O. im Vergleich mit den Früheren in der Reihe der Erkenntnissobjekte sozusagen am entgegengesetzten Ende. Es kommt ihm weniger darauf an, die Bedeutung der Wahrnehmung für die Erlangung von Vernunfterkenntnissen und Begriffen, als vielmehr den Antheil zu bestimmen, welchen einerseits der Sinn, andrerseits der Intellekt an dem Zustandekommen der Wahrnehmung haben. Ueber den Vorgang derselben finden wir bei ihm eingehende Erörterungen.

9. Ihren Ausgangspunkt nehmen sie von der Kritik der Specieslehre, die ausser den zu Anfang angeführten allgemeineren noch mit einer ganzen Reihe von spezielleren Gründen bekämpft wird[32]). Dann wird festgestellt: der Akt des Sehens, sofern er immer zugleich ein „Urtheil" (in modernem Ausdruck: eine Apperception) enthält, ist eine Vereinigung der Thätigkeit des Sinnes mit der des Intellekts; auf dieser beruht die darin liegende Aussage (Bejahung oder Verneinung) betreffs des Objekts. Der Sinn an sich kann nicht urtheilen, weil es nicht in seinem Wesen liegt, komplexe Vorstellungen zu bilden. Von hier aus hat O. auch gesehen, dass die Wahrnehmung von Scheinbewegungen und andre optische Täuschungen (z. B. die scheinbare Gebrochenheit des in Wasser getauchten Stabes) auf einem durch die Umstände der Wahrnehmung bedingten Urtheile beruhen[33]). Auch betreffs der Erinnerungsbilder weiss O. dem psychophysischen Sachverhalt näher zu kommen. Das Erinnerungsbild eines Gegenstandes ist

---

[32]) Darunter: dass das Objekt direkt (ohne Vermittelung der Species) auf das Organ einwirkt, ist beim Tastsinn ohne weiteres evident; beim Gesichtsinn zeigt es sich dadurch, dass zu starke Lichteindrücke das Sehorgan beeinträchtigen, sowie an der Entstehung der Nachbilder. Die Farbe wird nicht durch Impression ihrer Species im Medium gesehen, sondern umgekehrt: das Medium selbst wird erst sichtbar durch die dahinter befindliche Farbe. Sent. II, 18. G. Biel, a. a. O. II, 32. vgl. Petr. Alliac. de an. 9, 1.

[33]) Sent. I, 27, 3Cff. Die Scheinbewegungen erklärt er daraus, dass durch die gegebene Sachlage im Sinnesorgan Vorgänge (operationes) ausgelöst werden, welche den durch die Wahrnehmung wirklicher Bewegung bedingten „äquivalent" sind. Hierauf beruhe das Urtheil, dass der Gegenstand sich bewege. Eine ungelöste Schwierigkeit bietet ihm dabei freilich die Thatsache, dass auch die Thiere Scheinbewegungen sehen, obwohl sie nach seiner Ansicht keine wirkliche Urtheilsthätigkeit besitzen. Ebd. Kf.

nicht eine im inneren Sinnesorgane (dem Gehirn) deponierte „Species", sondern ein durch die Wahrnehmung in demselben bedingter „Habitus", der die „Inclination" zur wiederholten Auslösung des erstmaligen innern Anschauungsaktes begründet. Die verschiedenen Arten und Stufen der Erkenntniss eines Objekts vollziehen sich eben immer in direkter Beziehung auf dieses selbst und unterscheiden sich nur durch die Art und Weise der psychischen oder organischen Funktion, die sie auf Anlass desselben darstellen. Nur auf Grund dieser Sachlage begreift man auch die Möglichkeit des Gegensatzes zur Erinnerung, das Vergessen. Zugleich mit dem bezeichneten innersinnlichen Habitus nämlich ist das Zurückbleiben einer organischen Qualität gegeben, die ihn zwar konserviert, aber doch u. U. durch physische oder physiologische Einflüsse zerstört werden kann, worauf dann der Habitus unwirksam und die Erinnerung des betr. Objekts unmöglich wird[34]).

Um die psychologische Fruchtbarkeit des O.'schen Empirismus zu kennzeichnen, hebe ich an dieser Stelle noch einige anderweitige in jener Richtung liegende Resultate heraus.

Sent. I, 3, 6H: Die potestas apprehensiva kann das Eine vom Andern unterscheiden nur auf Grund dessen dass sie eine gewisse Aehnlichkeit der betr. Objekte erkennt. Nach dem Grade, in welchem dies der Fall ist, richtet sich die Schärfe der Unterscheidung.

Ebd. 1, 1K: Der Intellekt kann in einem einzelnen Akt ebenso gut einen Satz, wie einen ganzen Discursus erkennen. Und obgleich er im letzteren Falle sowohl die Folgerung als auch die ihr zu Grunde liegenden Termini erkennt, so „weiss" er doch nur die (komplexe) Folgerung ohne die inkomplexen Termini. („Verdichtung" des Denkens.)

Ebd. II, 12: Die Zeit ist kein Absolutes oder realiter von den Dingen und ihrer Dauer Verschiedenes, sondern die Bewegung der Objekte, sofern sie an der dadurch bedingten Bewegung in der Seele, also an der mit dem Wahrnehmungsakt gesetzten psychischen Thätigkeit gemessen wird[35]). Objektiv sind daher die Theile

[34]) Sent. II, 17 H ff. IV, 12 L.

[35]) Viso motu in re certificamur per motum in anima de quantitate ejus a. a. O. L.

der Zeit und der Bewegung dieselben, und die Zeit wie die Bewegung entweder schneller oder langsamer. Die subjektive Zeitvorstellung aber als Bewegung der Seele und als dasjenige, woran die äussere Bewegung hinsichtlich ihrer Beschleunigung gemessen wird, hat keine in dieser Weise unterscheidbaren Theile, sondern ist regelmässig und gleichförmig. Ohne diese Eigenschaft (der Stetigkeit der innern Bewegung) wäre sie nicht fähig für die Unterschiede in der äusseren Beweglichkeit als Maass zu dienen. Darum ist die objektive Zeit lediglich ein Nacheinander, die Gleichzeitigkeit dagegen beruht auf der psychischen Auffassung und Messung des Vorgangs durch die subjektive Zeit[36]) — (eine Unterscheidung, die freilich hinfällig ist).

10. Ein präzises Bild des genetischen Zusammenhangs, als welcher der Erkenntnissprozess nach O.'s Angaben sich darstellt, hat Gabriel Biel im Collectorium (II, 3, 2Jff.) zu geben sich angelegen sein lassen. Die Hauptzüge darin sind folgende:

Das Objekt wirkt auf das Sinnesorgan nicht durch Vermittelung einer zwischen beiden befindlichen Species, sondern direkt vermöge seiner eigenthümlichen Qualität. Die Folge davon ist die Apperception (apprehensio) des sinnlichen Eindrucks von Seiten der sensitiven Seele, auf Grund deren der Akt der Wahrnehmung, speziell beim Sehen, sich zur Anschauung (apparitio) gestaltet, die dann auch unabhängig von der sinnlichen Gegenwart des Objektes bestehen bleibt. Hiermit ist nun zugleich die erste Bethätigung des abstraktiven Vermögens hervorgetreten, und zwar als Akt des innern Sinnes (phantasticum): die bewusste Auffassung des Gegenstandes ist zum innern Anschauungsbild geworden, welches letztere, modern gesprochen, auch unbewusst, in scholastischer Sprache: als der im Vorigen bezeichnete Habitus für die Reproduktion des Wahrnehmungsinhalts vorhanden ist. Jedes dieser beiden Resultate nun, sowohl die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung als auch die Reproduktion des Objekts vermittelst des innern Sinnes kann für sich allein zum Vorwurf für die Weiterbearbeitung von Seiten des Intellekts werden. Eine erste Be-

[36]) ebd. NN, XX.

thätigung desselben war schon mit enthalten in der Auffassung des Gegenstandes als solcher; sie hatte jedoch noch keine begriffliche Geltung, da sie das Objekt noch zusammen [als ein Confusum] mit sinnlich-anschaulichen Qualitäten wie Grösse, Gestalt, Bewegung erfasst. Von ihr aus kann nun aber der Intellekt bestimmtere begriffliche Einheiten abstrahieren, indem er die im Bisherigen miteinander verbundenen Qualitäten jede für sich unterscheidet. Er vermag ausserdem durch Erfassung des Wesentlichen und (der Gattung) Gemeinsamen gegenüber den individuellen Accidenzen den Allgemeinbegriff (cognitio universalis) zu abstrahieren. Nachdem so auf dieser Stufe die Thätigkeit des Intellekts es zur Bildung inkomplexer Begriffe gebracht hat, folgt hierauf seine Bethätigung erstens in der Zusammenfassung und Trennung solcher Inhalte selbst, also die Bildung von affirmativen und negativen Aussagen vermittelst des diskursiven Denkens, und sodann in dem Akte der Bejahung oder Verneinung betreffs des Inhaltes solcher Komplexe [ein Stadium des Prozesses, das — nach dem Vorigen (§ 6) — wesentlich Willensbethätigung ist]. Wenn nun hierbei die Zustimmung einfach in Folge von anschaulicher Erkenntniss der Bestandtheile des Urtheils erfolgt, so ist das Erfahrung (experimentum); entspringt sie aber aus der Vorstellung von Begriffen (termini), deren Synthese einen nothwendigen Denkinhalt ausmacht, so ist das Verstandeserkenntniss (intellectus). Wird sie endlich erzeugt durch ein Schlussverfahren (illatio) aus evidenten Prämissen, so ergiebt sich Wissenschaft (scientia). Irrthum entsteht dabei da wo die Zustimmung nicht aus sachlich bedingten Prämissen erfolgt.

So zum Ganzen gerundet erweist sich die Lehre freilich als ein noch im hohen Maasse primitives Gebilde. Die eigentlichen Probleme des Erkennens, sowohl psychologischer wie „vernunftkritischer" Art, liegen theils noch ganz im Dunkeln, theils unter blossen Wortbezeichnungen wie Apprehension, Abstraktion u. dgl. verdeckt; die Frage von dem Grunde der Nothwendigkeit eines Erkenntnissinhalts wird überhaupt nicht gestellt u. s. w. Um der ganzen Theorie indess gerecht zu werden, d. h. um die Revolution zu erkennen, die sich in ihr gegenüber dem Bisherigen vollzogen hat, muss man sie nicht

mit modernen Errungenschaften vergleichen, sondern mit demjenigen, was ihr voraufgelegen hatte, am besten mit dem Charakteristischen der thomistischen Erkenntnisslehre. Bei Thomas ist der Erkenntnissvorgang durchweg, auch auf den oberen Stufen, intuitiv. Das in den Dingen liegende Sinnliche, ebenso wie das darin befindliche Universale senden, jenes für den Sinn, dieses für den Intellekt, ihre Species zu der Seele, und jedes von ihnen wird dadurch, dass diese sich dem betr. Erkenntnissvermögen gegenüberstellt, erkannt. Dabei wird betont, dass die Species des Universalen dem höheren Vermögen erst dienen kann, wenn die sinnliche Species auf das Anschauungsvermögen gewirkt hat. Hier liegt mithin der genetische Prozess des vom Sinnlichen zum Begrifflichen aufsteigenden Erkennens, (wenn man überhaupt von einem Genetischen dabei reden will), im Grunde überhaupt nicht auf Seiten des Subjekts sondern des Objekts. Das Letztere, indem es vermittelst der Species in die Seele gelangt, hat zunächst die Materie draussen gelassen und lässt nachher auch die immateriellen anschaulichen Bestandtheile seines Inhalts unterhalb des Intellekts zurück, um sich diesem rein in seinem universalen Wesen zu präsentieren. Wahrnehmung, Anschauung und Intellekt (wenigstens als intell. possibilis) haben diesem Verwandlungsprozess gleichsam nur zuzuschauen und seine Ergebnisse schliesslich (vermittelst des aktiven Intellekts) entgegen zu nehmen. Darum besteht Wahrheit für diesen Standpunkt darin, dass das Ding selbst sein eigentliches Wesen successive in oder eigentlich vor der Seele stufenweise entfaltet. Daher auch der Satz, dass der Intellekt das Einzelding als solches nicht zu erkennen vermag.

Bei Occam dagegen kommt im Grunde von dem Dinge selbst nichts in die Seele, sondern nur Wirkungen von ihm, und diese Wirkungen als Inhalte des Bewusstseins werden von der Seele selbst in einer Stufenfolge von Thätigkeiten zu andern und andern Inhalten verarbeitet, so nämlich, dass sie die Möglichkeit erhält, die verschiedenen Inhalte zu Aussagen zu verknüpfen, denen sie kraft subjektiver Nöthigung (was freilich ein unaufgehellter Punkt bleibt), nicht umhin kann, ihre Zustimmung zu ertheilen. Erst hier ist sonach ein genetischer Prozess des Erkennens im eigent-

lichen Sinne vorhanden. Die Seele schafft sich den Erkenntnissinhalt stufenweise in ihrer Bethätigung selbst. Darum kann O. behaupten, der Intellekt als solcher gehe ebensowohl auf das sinnliche Objekt, wie die Wahrnehmung selbst; sie sind beide nur verschiedene Stadien des durch den äusseren Gegenstand in der Seele angeregten Prozesses. Wahrheit (im Sinne von Zustimmung) ist für diesen Standpunkt der letzte Akt einer Bearbeitung seelischer Inhalte, die von Haus aus (nicht Spiegelungen sondern) Wirkungen des Objekts sind. Dass solche Inhalte das Recht haben, sich als Erkenntniss von Dingen zu geben, wird dabei freilich durch nichts anderes erhärtet, als durch die unbestimmte Behauptung, dass die ursprüngliche Einwirkung des Dinges auf die Seele eine „natürliche" sei.

Bei Thomas stützt die begriffliche Erkenntniss ihren Anspruch auf objektive Wahrheit auf die Ansicht, dass der Begriff die in die Seele selbst eintretende Wesenheit des Dinges sei. Es bleibt aber schliesslich unbegriffen, wie die Seele oder der Verstand es anfängt, sich dieses Wesen vermittelst der Species zu eigen zu machen. Die Berufung auf die „aktive" Thätigkeit des Intellekts giebt eben nur das Problem selbst, ohne es zu lösen. Auch bleibt dabei die Möglichkeit des Irrthums im Grunde unaufgehellt.

Bei Occam dagegen wird zuerst wirklich Ernst gemacht mit dem Begriff der Erkenntniss als einer Bethätigung der Seele an dem einwirkenden Dinge. Die Seele schafft sich ihre Erkenntnissinhalte selbst; sie spiegelt nicht, sondern sie produziert. Aber er bleibt seinerseits die Antwort schuldig auf die Frage, worin die Berechtigung des Anspruchs liege, dass die Resultate dieser Arbeit, die subjektiven seelischen Inhalte, mit dem objektiven Inhalte der Dinge zusammentreffen. Der Unterschied von Wahrheit und Irrthum wird illusorisch. — Das aber dürfte nach allem Bisherigen einleuchten, dass die gesammte Ausbildung der neueren Erkenntnisstheorie von Descartes bis einschliesslich Kant überhaupt erst möglich war zufolge der aufgezeigten Kopfstellung, welche O. mit seiner Auffassung des Erkenntnissprozesses an der überlieferten Theorie vorgenommen hatte. Wesentlich in dieser Hinsicht war er der „Venerabilis Inceptor".

XIV.

Zur logischen Lehre von der Induction.

Geschichtliche Untersuchungen.

Von

Paul Leuckfeld in Charkow (Russland).

Fortsetzung [132]).

2. Die unmittelbaren Vorgänger von John Stuart Mill.

a. John Herschel.

Zwei Jahrhunderte waren seit Baco's Novum Organon verstrichen. Die Naturwissenschaften hatten während dieser Zeit bedeutende Fortschritte gemacht, — was wohl kaum daraus zu erklären ist, als ob die Gelehrten die von Baco gegebenen methodischen Vorschriften — die bekanntlich in dem inductiven Verfahren wurzeln — systematisch anzuwenden gesucht und die Exclusion, wie sie von ihm beschrieben worden war, benutzt hätten [133]). Immerhin war damit ein reiches Material gegeben, um die Methode der Naturforschung practisch zu erlernen und auf diese Weise eine neue logische Theorie zu schaffen. Eine solche Arbeit will

---

132) S. Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. VIII, Heft 3.

133) Während die Exclusion in der von Baco gegebenen Fassung überhaupt unmöglich ist, kann dieselbe in einer anderen Form mit grossem Erfolg benutzt werden. Insofern war es also doch ein Verdienst, auf diese Denkoperation aufmerksam gemacht zu haben. Gleicherweise können noch manche baconische Vorschriften einzeln eine Bedeutung beanspruchen. Endlich haben auch die allgemeinen erkenntnisstheoretischen und methodologischen Ideen, die Baco in seinen Werken mit Beharrlichkeit und Ueberzeugung verkündigte, einen nachhaltigen Einfluss auf die Naturforschung ausgeübt.

John Herschel unternehmen. In seinem Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy handelt es sich indessen mehr darum, den Weg, den man gewöhnlich einschlägt, zu beschreiben und die für das Inductionsverfahren leitenden methodologischen Grundideen hervorzuheben. Herschel hat keinerlei logische Formeln ausgearbeitet, die beim Processe des Schliessens massgebend sein und zur Beurtheilung einer gegebenen Gedankenoperation dienen sollten.

Er beginnt seine Schrift, ebenso wie Baco, dem er das hohe Verdienst zuerkennt, die Fehler der aristotelischen Methode aufgedeckt und diese selbst durch eine strengere und bessere ersetzt zu haben[134]), mit allgemeinen Erwägungen von der Herrschaft, welche der Mensch durch die Wissenschaft über die Natur gewinnt[135]). Da aber damals die Wissenschaften schon bedeutend entwickelt waren, und viele Erkenntnisse bereits ihre Anwendung auf die Praxis gewonnen hatten, so war die Idee überhaupt nicht mehr ganz neu, sie konnte kein besonderes Interesse mehr beanspruchen und also auch für Herschel nicht zu einer leitenden werden.

Der Verfasser will im Discourse das methodische Verfahren in den Naturwissenschaften behandeln. Von den letzteren sind aber, so sagt er, die abstracten Wissenschaften zu unterscheiden, für die die Urexistenzen und Urrelationen, wie Zeit, Raum, Zahl, Ordnung etc., das Betrachtungsobject bilden und zu denen ferner die Sprachenlehre, Arithmetik, Algebra und Logik gehören sollen. Freilich erklärt Herschel die höchsten Principien der Mathematik selbst für Erfahrungssätze. In dieser Wissenschaft ist aber seiner Ansicht nach das Gebiet, auf welchem das induktive Verfahren zur Anwendung kommen kann, durch die Aufstellung von Axiomen

---

[134]) A preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy. New ed. Lond. 1851, § 105. Vgl. §§ 64, 96—104, 106—107. Essays from the Edinburgh and Quarterly Reviews, with Adresses and other Pieces. Lond. 1857. Whewell on the Inductive Sciences, p. 142—147. An Address to the British Association for the Advancement of Science. June 19-th. 1845, p. 672. Vgl. übrigens Disc. § 105.

[135]) Vgl. auch Disc., §§ 34—65. Essays. Whewell on the Ind. Sciences, p. 142—148.

beschränkt. Alles Schliessen beruht in der Mathematik auf der deductiven Methode. Andererseits will Herschel auch die Bedeutung der Deduction für naturwissenschaftliche Untersuchungen anerkennen. Ueberhaupt ist ihm die Idee, die Induction für den einzigen Weg zur Wahrheit zu erklären, fremd[136]).

In den Naturwissenschaften werden die Ursachen und deren Wirkungen betrachtet. Im Grunde genommen will also Herschel blos das Verfahren des causalen Schliessens darstellen. Durch Causalwirkungen werden aber nicht nur einzelne Erscheinungen, sondern auch Correlationen zwischen Phänomenen erklärt. Und öfters erlernt man die Formeln, denen gemäss die Erscheinungen entstehen sollen, d. h. die Naturgesetze, während die Ursachen der Erscheinungen noch unbekannt bleiben[137]). Durch Induction wird aber dann die Entdeckung der Ursachen wenigstens vorbereitet[138]).

Auch zieht sich der Naturforscher selbst gewisse Grenzen. Manches muss ihm unklar bleiben, und es gehört nicht zu seiner Aufgabe, über den Ursprung der Dinge und die Schöpfung der Welt zu speculiren[139]). Was zu wünschen wäre, besteht darin, die der Materie von der Gottheit uranfänglich gegebenen unveränderlichen Eigenschaften und den den Dingen eingeprägten allgemeinen Geist zu erforschen, welcher die Gesetze, als speciellere Vorausbestimmungen der Naturereignisse, zur nothwendigen Folge hat. Dennoch sind auch die auf eine solche Weise beschränkten Forderungen schwerlich zu erfüllen[140]). Die Erscheinungen, die

---

[136]) Disc., §§ 13—24, 66, 86, 188. Essays. Whewell on the Ind. Sciences, p. 148—153, 189—190, 193—206 ff., 216, 219—227. Vgl. Addr. to the British Assoc. for the Advanc. of Science, 1845, p. 669—670.

[137]) In Herschel's Definition der Naturwissenschaften werden übrigens neben den „causes and their effects" auch „the laws of nature" ohne weiteres angeführt.

[138]) Disc., §§ 78, 80, 83, 86, 89—93, 111, 137, 144, 162. Essays. Whewell on the Ind. Sciences, p. 206, 245—246. Quetelet on Probabilities, p. 379—380, 414 seqq. Addr. to the British Assoc. for the Advanc. of Science, p. 674—677. Vgl. Disc. §§ 11, 13, 26, 29, 47, 66, 81, 94—95, 172. Ess. Whew. on the Ind. Scienc., p. 161. Quetelet on Probabil., p. 368, 371—373.

[139]) Disc., § 29. Vgl. §§ 2—4.

[140]) §§ 27—29. Ess. Whew. on the Ind. Scienc., p. 152.

beobachtet werden, sind blos die wahrnehmbaren Resultate der Operationen und Processe, die sich in den materiellen Dingen abspielen, bei denen unser Körper berührt wird und zur Mitwirkung kommt. Die Sinneseindrücke können alsdann nur als besondere Zeichen für die äusseren Objecte betrachtet werden. Manchmal werden freilich die inneren Processe selbst wahrnehmbar, man analysirt dieselben und führt sie auf Bewegungen oder andere Affectionen der Objecte zurück. So kann der Schall einer Saite an einem Musikalinstrument als Resultat eines bestimmten Processes angesehen werden: der letztere besteht bekanntlich in der Vibration der kleinsten Theile der Saite, wobei die Bewegung zunächst der Luft und dann unseren Ohren übergeben wird. Andererseits hat man aber z. B. in Bezug auf die Geschmacksempfindungen keine derartige Reduction vorgenommen, und es ist sehr schwer zu sagen, wo eine solche Erklärung überhaupt möglich ist und wie weit die Analyse geführt werden kann. Sogar in dem Falle, wo es von uns selbst abhängt, eine Erscheinung hervorzurufen, und wo wir uns ihrer unmittelbaren Veranlassung bewusst sind — wenn es sich nämlich darum handelt, durch Muskelkraft eine Bewegung zu erzeugen — bleibt uns doch der eigentliche Vorgang dunkel. Also dürften unsere Hoffnungen auf ein Erkennen der Ursachen recht bescheidene sein. Man muss sich damit begnügen, die complicirten Erscheinungen in einfachere zu zerlegen. Sollen daher Causalconnexionen definirt werden, so kann doch niemals von den letzten Ursachen die Rede sein; vielmehr hat man dasjenige, was bei der Analyse vorläufig für unzerlegbar und für ursprünglich anerkannt worden, als die wirklichen Ursachen zu betrachten[141]).

Von unserer frühesten Kindheit an concipiren wir die Idee einer Weltordnung. Eine jede Erscheinung lässt den Menschen zugleich eine Causalrelation vermuthen. Man dürfte aber bei naturwissenschaftlichen Untersuchungen nur unter der Voraus-

---

141) Disc., §§ 3, 74, 76—83, 92, 109, 137—141. Ess. Whew. on the Ind. Scienc., p. 181—182, 195, 244—246. Quet. on Probab., p. 372. Addr. to the British Assoc. for the Advanc. of Science, p. 675—677. Vgl. Disc., §§ 2, 4, 12, 27, 29—33, 71, 84—88, 144 ff., 172. Ess. Whew. on the Ind. Scienc., p. 239. Quet. on Probab., p. 368.

setzung auf Erfolg rechnen können, dass die Welt nicht nur überhaupt harmonisch eingerichtet ist, sondern dass auch die Naturgesetze durchweg unveränderlich sind. Sollten die Urqualitäten der Naturkräfte sich mit der Zeit ändern, so müsste dies auch in Bezug auf die Naturereignisse und deren Verlauf der Fall sein. Die Unveränderlichkeit der Naturgesetze kann a priori nicht nachgewiesen werden; die Idee wird aber durch Erfahrung fortwährend bestätigt[142]).

Soll eine Erscheinung A untersucht werden, so hat man zunächst möglichst viele „Instanzen", denen das *A* gemeinsam ist, zu sammeln; sie werden dabei zugleich unter einem Artbegriffe vereinigt. Dann müssen die Punkte ausgemittelt werden, in denen die beobachteten Fälle abgesehen davon, dass ihnen das *A* gehört, sonst noch übereinstimmen. Dies geschieht dadurch, dass man entweder die gegebene Classe mit andern, oder auch Einzelfälle mit einander vergleicht. Je nach den Umständen schlägt man den ersteren oder den letzteren Weg ein. Wenn die zu prüfenden Thatsachen zahlreich, dabei aber gut beobachtet und methodisch geordnet sind, und die Wissenschaft in ihrer Entwickelung eine gewisse Reife erreicht hat, so ist es bequemer den ersteren Weg zu wählen. Durch dieses Verfahren werden Naturgesetze nachgewiesen; es wird festgestellt, dass gewisse Umstände überall, wo *A* gegeben ist, zu finden sind. Die Ursache der zu untersuchenden Erscheinung muss in den auf diese Art ermittelten Umständen einbegriffen sein. Da jedoch deren gewöhnlich mehrere angedeutet werden, so soll die Frage durch experimenta crucis entschieden werden[143]).

Wenn die auf diese Weise erörterten Classen zahlreich genug sind, so kann öfters eine höhere Classe gebildet werden, indem nämlich ein Merkmal berücksichtigt wird, welches mehreren niederen

---

[142]) Disc., §§ 2, 4, 11, 26—27, 29—33. Ess. Whew. on the Ind. Scienc., p. 143, 193—195. Vgl. Disc., §§ 10, 28. Ess Whew. on the Ind. Scienc., p. 152, 171—173, 197—198.

[143]) Disc., §§ 89—95, 144. Vgl. §§ 79ff., 86, 88, 108—109, 129ff., 136—137, 145ff. Ess Whew. on the Ind. Scienc., p. 150, 161, 166—167, 185—186, 253.

Classen angehört. Dem höheren Artbegriffe muss auch ein höherer Inductionssatz entsprechen. Alsdann steigt man zu einer noch höheren Classe u. s. w., bis man zu den obersten naturwissenschaftlichen Sätzen gelangt[144]).

Speciellere methodische Vorschriften können für das Verfahren, vermöge dessen die gemeinschaftliche Ursache der gesammelten Erscheinungen einer Classe definirt werden soll, zum Leitfaden dienen und es erleichtern. Um die Regeln dieses Verfahrens festzustellen hat man selbstverständlich die charakteristischen Eigenthümlichkeiten einer Causalconnexion zu berücksichtigen. Diese sind aber folgende. Erstens, die Ursache und deren Wirkung sind mit einander unveränderlich verbunden und zwar auf eine solche Art, dass die erstere vorausgeht und die letztere, wenn keine gegenwirkende Ursache da ist, nachfolgt. Uebrigens ist es manchmal schwer zu beurtheilen, welche von zwei gegebenen Erscheinungen die Ursache und welche die Wirkung ist. Denn öfters wird die Ursache erst allmälig intensiver und producirt die Wirkung nach und nach, so dass man sich der Aufeinanderfolge beider Thatsachen nicht klar bewusst wird, und andererseits bringt eine Erscheinung ihre Wirkung oft gleichzeitig mit sich. Dementsprechend muss zweitens, wo keine Ursache ist, auch die Wirkung wegfallen, wenn jene nicht etwa noch durch eine zweite Ursache hervorgebracht werden kann. Ferner hängt auch die Intensität der Wirkung von der Intensität der Ursache ab. Wo ein Zu- und Abnehmen überhaupt möglich ist, wächst drittens, die Wirkung und nimmt ab, wenn dies mit der Ursache geschieht. Und es muss, viertens, überhaupt eine Proportionalität zwischen einem Effect und seiner Ursache, vorausgesetzt dass keine gegenwirkende Ursache vorhanden ist, stattfinden. Man kann endlich, fünftens, behaupten, dass wo die Ursache eine entgegengesetzte ist, auch die Wirkung eine entgegengesetzte sein muss[145]).

Von dem Gesagten lassen sich speciellere Behauptungen ableiten,

---

[144]) Disc., § 94. Vgl. §§ 85ff., 95—96, 126, 162. Ess. Whew. on the Ind. Scienc., p. 161, 198.

[145]) Disc., § 145. Vgl. Ess. Whew. on the Ind. Scienc., p. 210—211.

welche zugleich als Regeln für wissenschaftliche Untersuchungen betrachtet werden können. 1) Eine Eigenthümlichkeit oder ein Umstand, welcher die Erscheinung überall begleitet, kann nicht die gesuchte Ursache sein, wenn in der vorliegenden Gruppe sich ein Fall findet, wo die Eigenthümlichkeit fehlt oder eine ihr entgegengesetzte zu beobachten ist. 2) In Bezug auf einen Umstand, jedoch in dem alle Thatsachen ohne Ausnahme übereinstimmen, darf behauptet werden, dass er die zu definirende Ursache oder wenigstens eine Nebenwirkung derselben ist. Wenn dies der einzige Uebereinstimmungspunkt ist, so wird der Satz als unbedingt glaubwürdig angesehen; sind dagegen deren mehrere vorhanden, so können es auch zusammenwirkende Ursachen sein. 3) Der Naturforscher hat kein Recht, eine Ursache, deren Anerkennung durch offensichtliche Analogien empfohlen wird, blos desswegen zu verneinen, weil es ihm unklar bleibt, wie die Ursache ihre Wirkung hervorbringt, oder weil ihr Stattfinden unter den gegebenen Umständen schwer zu begreifen ist. Die Frage kann vielmehr nur auf empirischem Wege, nicht a priori entschieden werden. 4) Negative und einander entgegengesetzte Fälle sind ebenso instructiv, wie positive. 5) Die Ursachen können öfters dadurch entdekt werden, dass man die Instanzen nach der Intensität der Qualität ordnet; doch trifft dies nicht immer zu; denn manchmal hängt die Intensität einer Eigenschaft auch von gegenwirkenden oder modificirenden Ursachen ab. 6) Die letzteren können unbemerkt bleiben und in Fällen, die sonst als positive betrachtet würden, die Wirkung der gesuchten Ursache sogar aufheben. Wenn die entgegenwirkenden Ursachen entfernt oder auch nur in Rücksicht genommen werden, verlieren oft die quasi contradictorischen Instanzen ihre Bedeutung. Dies ist besonders dann wichtig, wo eine einzige markante Ausnahme (wie es oft vorkommt) es verhindert, eine Behauptung aufzustellen. 7) Wenn man zwei Fälle, die in allem, ausser einem Umstande *S*, mit einander übereinstimmen, findet (oder Versuche von einer solchen Art vor sich hat), so muss es sich herausstellen, was für eine Rolle diesem beim Entstehen der gegebenen Erscheinung M gehört (falls er überhaupt eine Bedeutung beanspruchen kann). Ist *S* in einem

Falle gegeben und in einem anderen nicht, so lässt es sich, je nachdem die Erscheinung *M* dabei mit hervorgebracht wird oder nicht, entscheiden, ob es deren einzige Ursache ist; und noch eher kommt man bei der Untersuchung zu einem klaren Resultate, wenn die zwei Fälle in Bezug auf den einen Punkt einander entgegengesetzt sind und daher auch der Effect ganz verschieden sein muss. Sollte aber *M* sich blos an Intensität ändern, so kann man das *S* nur als mitwirkende Ursache oder als eine von den nothwendigen Bedingungen des *M* ansehen. 8) Wenn es unmöglich ist, einen Fall zu konstruiren, wo S fehlte oder ein ihm entgegengesetzter Umstand vorhanden wäre, so muss man Instanzen, in denen das *S* der Intensität nach bedeutend verschieden ist, auffinden. Sollte auch das unausführbar sein, so kann vielleicht der Einfluss des *S* dadurch geschwächt oder erhöht werden, dass man einen neuen Umstand einführt, welcher, abstract betrachtet, es wahrscheinlich als Wirkung im Gefolge hat; auf diese Weise würde man die Bedeutung des *S* immerhin bestimmter zu erkennen vermögen. Man darf aber dabei nicht vergessen, dass es ein indirecter Beweis ist und dass der neu eingeführte Umstand doch wo möglich den Fall anders modificiren könnte. 9) Meistens ist eine Erscheinung, wie sie in der Natur gegeben wird, complicirt und wird durch eine Gruppe von Ursachen hervorgebracht, die zusammen, einander entgegen und auch von einander ganz unabhängig wirken können. Indem man aber den Effect der schon bekannten Ursachen abzieht, wird eine rückständige Erscheinung zur Erklärung übrig gelassen. Durch dieses Verfahren, fügt Herschel hinzu, wurden auch die Wissenschaften während der letzteren Zeit, wo sie schon eine höhere Entwickelungsstufe erreicht hatten, bedeutend gefördert[146]).

---

[146]) Disc., §§ 146—148, 150, 152, 154, 156—158. Vgl. §§ 149, 151, 153, 155, 159—169, 174—175, 181. Handelt es sich um ein Gesetz, wo die Abhängigkeit eines Quantums von einem anderen ausgedrückt wird, so soll man, bemerkt Herschel, eine Tabelle machen (vgl. die baconische tabula graduum), die wo möglich alle Stufen von dem einen Extreme bis zum anderen angedeutet enthält. „It will depend then, fährt er aber fort, entirely on our habit of treating mathematical subjects, how far we may be able to

Selbstverständlich ist der Zweck der wissenschaftlichen Untersuchungen nicht das methodische Verfahren an sich, sondern die Entdeckung der Ursachen. Es ist uns ziemlich gleichgültig auf welchem Wege ein Satz gewonnen war, — wenn er nur hinlänglich gesichert ist. Gewöhnlich wird der menschliche Geist durch seine Natur dazu getrieben, über die Erscheinungen zu speculiren, und Causalsätze werden aufgrund der weitesten Analogien unter einer geringen Anzahl von Instanzen behauptet, wobei die übrigen, wenigstens vorerst, unberücksichtigt bleiben. Die Inductionsschlüsse sind aber bei diesem Verfahren unvollkommen. Daher ist es auch sehr wichtig, dass man von Anfang an gerade die charakteristischen Fälle, die am besten zu wahren allgemeinen Sätzen leiten können, beobachtet, oder — um den baconischen Ausdruck zu gebrauchen — Instanzen, die gewisse Prärogative besitzen, in Betracht zieht. Uebrigens könnte in dieser Beziehung eine Eintheilung der Instanzen eher scheinbar, als wirklich helfen. Bevor wir zu einer Entscheidung kommen, bietet uns die Natur verschiedenartige Erscheinungen und Dinge dar. Und sollte selbst eine Tafel von Fällen vorliegen, so würde man die Classification doch nicht benutzen. Dass eine Instanz in Bezug auf ihre Prärogativen einer bestimmten Gruppe S angehöre, kann erst dann behauptet werden, wenn sie genau bekannt und beurtheilt worden ist. Hat man aber einen wirklich hervorragenden Fall vor sich und ist dessen Bedeutung klar, so wird ein Schluss ohne Weiteres gewagt, — ohne dass man sich darum kümmert, welche Stelle der Instanz in der Division füglich angehört. Da der Weg, auf dem die inductiven Sätze thatsächlich gewonnen werden, die Wahrheit derselben nicht garantirt, so müssen sie nachträglich verificirt werden. Die logisch vollkommene Induction wird durch Bildung von Hypothesen und deren Verification ersetzt[147]).

---

include such a table in the distinct statement of a mathematical law." § 185. Vgl. §§ 19ff., 115—124, 186—187, 194. Ess. Quet. on Probab., p. 437. Vgl. übrigens Whew. on the Ind. Scienc., p. 248—250. Vgl. unten Anm. 147, 151.

[147]) Disc., §§ 169—171, 190—192. Vgl. §§ 19—20, 124, 163—168, 172—189, 193—200, 220. Ess. Whew. on the Ind. Scienc., p. 148, 161—162,

Die Verification hat darzuthun, dass die Erscheinungen sich wirklich aus dem angenommenen Satze erklären lassen. Man soll dessen Richtigkeit an allen aufgesammelten Instanzen prüfen, die äussersten Fälle in Betracht ziehen und überhaupt die Umstände, bei denen die in Frage stehende Ursache thätig sein kann, auf allerlei Art variiren. Auch müssen, um den Nachweis zu vervollständigen, die Ausnahmen ausfindig gemacht werden. Der günstigste Fall ist der, wenn Thatsachen, die die Wahrheit des Satzes illustriren, von selbst da auffallen, wo man es am allerwenigsten erwarten könnte, oder aber zugleich zu den Instanzen gehören, welche Anfangs als contradictorische betrachtet worden sind. Findet man eine Ausnahme, so soll man sie sich sorgfältig merken, um sie später nochmals zu prüfen: möglicher Weise wird sich deren Ursache herausstellen und die Ausnahme selbst alsdann sogar zur Bestätigung des Satzes dienen können. Wenn aber die Ausnahmen zahlreich und verschiedenartig sind, so wird die Ueberzeugung im entsprechenden Grade geschwächt und der Satz verliert seine allgemeine Gültigkeit. Wo zwei oder mehrere Sätze von gleicher Glaubwürdigkeit gegeben sind, bringen instantiae crucis die Frage zur Entscheidung. Von besonderer Wichtigkeit sind bei der Verification die eingetroffenen Voraussagungen, wo die aus dem Inductionsschlusse gezogenen Folgerungen sich auf Phänomene beziehen, welche erst später auftauchen. Während die vollkommene Induction als ein Weg vom Einzelnen zum All-

---

168—169, 171—173, 193—195, 202—203, 208—210, 213, 222—223, 243, 248. Der baconischen allgemeinen Idee nach ist, wie erwähnt, das Auffinden der vornehmsten Fälle ein supplementares methodisches Hülfsmittel beim inductiven Verfahren. Die Instanzenlehre soll die Prärogativen, die verschiedenartigen Fällen angehören, klarlegen, so dass sie beim Aufsuchen der Thatsachen als Leitfaden gebraucht werden kann. Wahrscheinlich hat Baco dabei hauptsächlich Versuche im Auge. Denn es hängt vom Naturforscher ab, das eine oder das andere Experiment zu machen. Aber auch unter den Erscheinungen, wie sie in der Natur gegeben sind, kann man sich diejenigen, in denen im voraus angewiesene Umstände anzutreffen sind (oder — sollte es die Instanzenlehre erfordern — fehlen), in erster Linie zur Beobachtung auswählen. Herschel betrachtet die Lehre, als ob sie speciell bei den ersten Beobachtungen benutzt werden sollte, die Einen voreilig und unmethodisch zu allgemeinen Sätzen kommen lassen.

gemeinen angesehen werden kann, besteht das Verfahren, durch welches sie ersetzt wird, in einem Auf- und Absteigen [148]).

Man beschränkt sich in den Naturwissenschaften nicht auf die niedere Induction und deren Verification; man sucht eine höhere Allgemeinheit in den Ansichten zu erlangen, und es werden Theorien gebildet. Für die letzteren spielen die vorher inductiv nachgewiesenen Sätze selbst die Rolle der Einzelerscheinungen. Diese machen das Material aus, auf welches sich die höheren Inductionen beziehen und an welchem sie verificirt werden. Der methodische Weg bleibt aber dabei, sagt Herschel, derselbe: es werden Hypothesen aufgestellt und deren Richtigkeit geprüft [149]).

Hat man auf einem Gebiete des menschlichen Wissens die nöthige Sicherheit und Allgemeinheit der Lehrsätze erlangt, so wird es möglich, auch rein deductiv zu verfahren [150]).

Auch die Frage von den Beobachtungen, die bei der Induction benutzt werden, hat Herschel im Discourse ausführlich behandelt. Die bei einer Untersuchung gesammelten Thatsachen sollen, sagt er unter Anderem, zahlreich genug sein. Der gesunde Menschenverstand verlangt es, dass man ein gegebenes Object wo möglich von verschiedenen Standpunkten aus betrachte: je mehr die Thatsachen in allem, ausser der in Frage stehenden Eigenthümlichkeit, von einander verschieden sind, desto lehrreicher sind sie; durch den Unterschied in einer Reihe von Punkten kommt die Gleichheit der anderen besser zum Vorschein [151]). Da es sich aber beim Forschen am Ende um Causalconnexionen handelt, so haben nicht alle Instanzen, sondern nur Fälle, die unter denselben Umständen gleichmässig und unveränderlich stattfinden, eine Bedeutung. Sollten die gegebenen Thatsachen von anderem Charakter sein, so müsste man annehmen, dass sie entweder von einem lebendem Wesen verursacht oder einzelne Umstände bei der Beobachtung unbe-

[148]) Disc., §§ 19, 124, 169—189, 193, 196—197. Vgl. §§ 20, 208, 210—216, 288. Ess. Whew. on the Ind. Scienc., p. 171—173, 222—223.

[149]) Disc., §§ 108, 126, 176, 187, 201—230. Ess. Whew. on the Ind Scienc., p. 146—147, 160—162 ff.

[150]) Disc., §§ 86—88, 96, 126, 138—141, 391. Vgl. Ess. Whew. on the Ind. Scienc., p. 188—190.

[151]) Disc., § 109.

merkt geblieben sind, so dass derartige Fälle zum Nachweise eines Inductionssatzes allerdings nicht benutzt werden könnten. Deswegen sucht man auch gewöhnlich die beobachteten Erscheinungen zu reproduciren[152]).

Da im Discourse nicht normative Formeln gegeben, sondern nur der gewöhnliche methodische Weg beschrieben wird und Herschel sich dabei für den Process, durch den Naturgesetze entdeckt werden, weit mehr, als für die bei deren Feststellen gebräuchliche Schlussart interessirt[153]), so lassen sich seine logischen Ideen in Bezug auf die Induction schwer beurtheilen. Wie er selbst erklärt, besteht auch das in den Naturwissenschaften übliche Verfahren nicht in einer Induction schlechtweg, sondern blos darin, dass Hypothesen aufgestellt und verificirt werden. Es könnte daher scheinen, Herschel habe wirklich nur die methodologischen Grundideen, die auch bei einer Verification benutzt werden in Betracht zu ziehen. Doch bilden selbst die allgemeinen Ausführungen in seinem Werke bei weitem kein vollständiges Ganze.

Im Gegensatz zu Baco hebt Herschel nachdrücklich hervor, dass die Induction die Causallehre zur Grundlage hat[154]), und es wird von ihm dementsprechend die Anwendung des Verfahrens auf Naturwissenschaften beschränkt[155]). Auch sucht er einen höheren Causalbegriff zur Anwendung zu bringen, wobei indess seine Behauptung, die Erscheinung des Schalles könne auf die Bewegungen der Theile eines Körpers, z. B. einer Saite, als auf das dem Phänomenalen entsprechende Wesenhafte, zurückgeführt werden, doch an sich bedenklich erscheint[156]). Während Herschel methodische Vorschriften aus der Causallehre deducirt, will er

---

[152]) §§ 10, 110—125. Vgl. §§ 126—128, 221—230, 386—388. Vgl. auch Ess. Quet. on Probab., p. 437 ff.

[153]) Vgl. Ueberweg, 81. Bain, II, 409—411. J. Hibben, Ind. Logic. Edinb. and Lond. 1896, p. 309. Wladislawlew, Logik, Anhang, p. 223—224.

[154]) Disc., § 145 (Anfang).

[155]) Vgl. oben über Herschel's Begriff der Naturwissenschaften im Gegensatz zu den abstracten Wissenschaften.

[156]) S. auch seine Erwägungen in Bezug darauf, warum die irregulären Erscheinungen bei einer wissenschaftlichen Untersuchung keine Bedeutung haben können.

hingegen beim Nachweise der Inductionssätze eher das Princip der Weltordnung überhaupt als oberste Prämisse nehmen[157]). Indessen kann dies die inductiven Schlüsse nicht ausreichend begründen. Denn indem man die Uniformität behauptet, wird weder jegliche Varietät in der Natur verneint, noch näher definirt, welche Gleichförmigkeiten speciell man voraussetzt. Bei der Weltordnung bleibt ja immer noch der Fall möglich, dass auch irreguläre und veränderbare Correlationen stattfinden, und daher kann ein Schluss, der durch reichhaltiges Material bestätigt wird, sich in Bezug auf die unbeobachteten Instanzen doch als falsch erweisen. Blos in den späteren Schriften[158]) handelt es sich manchmal bei Herschel unmittelbar um das Princip der Causalität[159]). Lassen sich die Inductionsschlüsse nur durch den Causalsatz begründen, so entsteht natürlich die Frage, ob man nun auch das Recht hat, die allgemeine Prämisse zu bejahen. Baco interessirt sich dafür nicht, da es ihm überhaupt unklar bleibt, auf welche Weise die inductiven Schlüsse geführt werden. Herschel behauptet freilich, es liege in der Natur des Menschen, die Weltordnung vorauszusetzen. Offenbar ist dies aber keine logische Argumentation, sondern vielmehr ein Versuch, die Thatsache der Ueberzeugung psychologisch zu erklären. Was speciell das Princip der Causalität anbetrifft, so betrachtet es Herschel in der Recension Whew. on the Ind. Scienc. als einen Erfahrungssatz, der durch Thatsachen fortwährend bestätigt wird[160]). Er übersieht es, dass günstige Fälle nur dann von wirklich hoher Bedeutung sein könnten, wenn man das Causalitätsgesetz beim Verificiren wiederum zur Prämisse nehmen, oder wenigstens das Princip der Weltordnung benutzen könnte, welches im Discourse, wie gesagt, unbewiesen bleibt. Bei den wissenschaftlichen Untersuchungen soll nach Herschel auch vorausgesetzt werden, dass die Urqualitäten der Naturkräfte unveränderlich sind;

[157]) Vgl. oben Anm. 141.

[158]) Die Abhandlung Quet. on Probab. ist bekanntlich später, wie Mill's System of Logic erschienen.

[159]) Ess. Whew. on the Ind. Scienc., p. 208–211 ff., 216. Quet. on Probab., p. 365—366.

[160]) Ess. Whew. on the Ind. Scienc., p. 208–211. Vgl. p. 216. Quet. on Probab., p. 365–366.

denn sonst würden die Schemen, nach denen die Erscheinungen entstehen, mit der Zeit anders werden. Wenn das letztere aber auch der Fall wäre, so müssten dabei wenigstens die Causalgesetze im strengeren Sinne des Wortes doch unveränderlich bleiben; bei anderen Naturkräften würden die Phänomene selbst, eo ipso aber auch deren Schemen (die Naturgesetze im weiteren Sinne) ihren Charakter wechseln; es würden nämlich andere Causalgesetze zur Anwendung kommen, wodurch aber ein vorher festgestelltes Gesetz *AH*, welches nirgends mehr seine Kraft erweisen könnte, an sich nicht widerlegt würde.

Obwohl aber Herschel sich des allgemeinen Charakters der neuen Induction bewusst zu sein scheint, hat er in dieser Lehre manches beibehalten, was aus dem früheren aristotelischen formellen Gesichtspunkte etwa zu erklären ist. Gewöhnlich ist bei ihm von dem reichhaltigen Material, welches bei der Induction benutzt werden soll, die Rede, und da er auf die Frage nicht näher eingehen und die Forderung nicht begründen will, darf angenommen werden, die Anzahl der Thatsachen habe seiner Idee nach eine unmittelbare Bedeutung; die vollständige Uebersicht der Instanzen scheint er als ein, freilich unerreichbares Ideal zu betrachten. Die Beobachtungen, die bei der Vorarbeit zur Induction gemacht werden, sollen zahlreich genug sein[161]). Dies wird auch durch die methodischen Regeln 1, 2 und 5 vorausgesetzt, wogegen man bei der Anwendung der Vorschrift 7 sich mit zwei Einzelfällen begnügen könnte. Wo Herschel davon redet, dass man bei der Induction gewöhnlich unmethodisch verfährt (weshalb auch eine Verification der gewonnenen Sätze nothwendig sei), sagt er sogar, es müsste jedes Mal die Gesammtheit der Instanzen erforscht werden[162]). Bei der Verification wendet man oft ein vollkommeneres methodisches Verfahren an, als die einfache Vergleichung der aus der Hypothese in Bezug auf Einzelfälle deducirten Folgerungen mit den gegebenen Thatsachen darstellt. Man prüft die beobachteten Instanzen daraufhin, ob sie nicht das Recht geben, den hypo-

---

[161]) Das ist der einzige Fall, wo Herschel seine Forderung doch zu begründen sucht. S. oben.

[162]) Disc., § 171.

thetisch aufgestellten Satz inductiv zu beweisen. Anders ausgedrückt: nachdem ein Schluss voreilig gezogen worden, sucht man ihn nachträglich durch Induction zu stützen. Dies scheint auch Herschel's Ansicht zu sein[163]). Er verlangt aber, dass die Beobachtungen dabei möglichst zahlreich seien. In der Recension Whew. on the Ind. Sciences bemerkt Herschel, die Erfahrung bringe den Menschen zur Idee des Gesetzes der Continuität; wenn ein Inductionssatz durch viele Thatsachen bestätigt wird und keine Gegenfälle stattfinden, so werde das im Material Mangelnde ergänzt, indem man die Gleichheit der unbeobachteten Instanzen mit den erforschten vermuthe[164]). Bei dem Verificationsprocess soll man ferner nach contradictorischen Instanzen suchen. Die Furcht vor Gegenfällen, die im Discourse gleicher Weise aus der Regel 6 hervorgeht, wird vermuthlich durch den Einfluss der aristotelisch-scholastischen Inductionslehre hervorgerufen. Von welcher Art das Verfahren auch sein möge, selbstverständlich widerlegt eine (wirkliche und nicht nur scheinbare) ἔνστασις den Schlusssatz. Die Gefahr aber, dass ein Gegenfall stattfinden wird, ist je nach dem allgemeinen Charakter der Induction sehr verschieden gross. Wenn ein Satz blos formell abgeleitet wird, so darf man von den nicht berücksichtigten Instanzen im Grunde genommen nichts behaupten. Es bleibt dann ebensogut wahrscheinlich, dass die nicht beobachteten Fälle den Satz bestätigen, als dass sie demselben widersprechen. Schlägt man dagegen den neuen methodischen Weg ein, so wird, vorausgesetzt, dass die aus der Causallehre deducirten Regeln (und zwar diejenigen, die durch dieselbe vollständig dargethan werden) durchaus streng anzuwenden sind, die Sicherheit eines beim Erforschen der Thatsachen erörterten Gesetzes durch das Princip der Causalität garantirt, so dass man die Möglichkeit eines Gegenfalles ebendamit

---

163) In der Abhandlung Whew. on the Ind. Scienc. gebraucht er oft den Ausdruck „axioms inductively concluded from their verification". — Das Ansammeln der Instanzen lässt sich bei Herschel gewissermassen auch daraus erklären, dass er das unvollkommene Verificationsverfahren anzuwenden geneigt ist. Vgl. unten.

164) Ess. Whew. on the Ind. Scienc., p. 171—173, 193—195, 197—198. Vgl. Disc., §§ 198—200. Ess. Whew. on the Ind. Scienc., p. 227—228.

verneint. Mutatis mutandis gilt dies auch dann, wenn die Inductionssätze blos durch das allgemeinere Princip der Gleichförmigkeit in der Natur nachgewiesen werden. Auch dann ist die Gefahr vor contradictorischen Instanzen lange nicht so gross, wie beim streng formellen Verfahren. Herschel erwartet aber jedes Mal ohne Weiteres, dass ἐνστάσεις sich möglicher Weise herausstellen werden. Bemerkenswerth ist dabei, dass er erklärt, wenn Ausnahmen vorhanden seien, könne der Satz nicht mehr als ein allgemeiner aufgefasst werden, d. h. man sei dann genöthigt, für denselben einen Subjectbegriff von beschränkterem Umfange, der die Gegenfälle ausschliesse, zu nehmen, was übrigens schon Aristoteles in der Topik empfiehlt[165]). Da übrigens bei der Induction Causalconnexionen festgestellt werden, die Wirkung einer Ursache aber, wenn modificirende oder gegenwirkende Ursachen vorhanden sind, manchmal gestört oder sogar aufgehoben werden kann, so wird, erklärt der Verfasser des Discourse, die Frage nach der Gültigkeit eines Satzes durch eine contradictorische Instanz an sich doch noch nicht entschieden. Seine Glaubwürdigkeit wird nur der Anzahl der Gegenfälle entsprechend verringert; diese letzteren aber sollen später nochmals aufmerksam geprüft werden. In den Erwägungen handelt es sich aber bei Herschel nur darum, hervorzuheben, dass Instanzen, die einen Satz zu widerlegen scheinen, öfters blos quasicontradictorisch sind.

Tritt im Discourse diese doppelte Tendenz hervor, so können Herschel's Vorschriften selbstverständlich nicht auf die Geltung als einer systematisch ausgebauten Lehre Anspruch erheben. Es ist bei ihm übrigens schon die Aufzählung der charakteristischen Eigenthümlichkeiten einer Causalconnexion sonderbar genug. Während von Baco blos drei Hauptmomente an der Correlation zwischen einer äusseren Beschaffenheit und der ihr entsprechenden Form hervorgehoben werden, will Herschel an dem Verhältnisse zwischen einer Ursache und deren Wirkung fünf Eigenthümlichkeiten nachweisen, von denen jedoch die dritte durch die vierte vorausgesetzt und in der fünften die zweite weiter entwickelt wird.

---

165) S. besonders Ende des § 172.

Und indem er überhaupt blos dasjenige anzudeuten sucht, was ihm beim Erlernen des üblichen Forschungsprocesses aufgefallen, werden von ihm die methodologischen Sätze beliebig angehäuft. Er scheint das Princip, welches bei der Induction zur Basis genommen wird, nicht genug zu beachten und verfährt, ohne sich einen bestimmten Plan vorgezeichnet zu haben. Wie unsystematisch Baco auch sein mag, so entsprechen bei ihm die drei Tafeln doch immer noch den drei Eigenthümlichkeiten der Correlation zwischen einer Form und einer äusseren Beschaffenheit. Dagegen will Herschel in der dritten Regel betonen, es lasse sich eine Ursache nicht a priori läugnen, was jedoch schon durch den allgemeinen Charakter einer Untersuchung, die empirisch sein soll, vorausgesetzt und nicht speciell aus dem Causalbegriffe gefolgert wird. In den Sätzen 4, 6 und 9 handelt es sich auch noch nicht direct um den methodischen Weg, der bei der Erforschung der Ursachen einzuschlagen ist. Die übrigen Vorschriften sind freilich von anderem Charakter. Darauf aber, dass mit einer Wirkung zugleich deren Ursache gegeben sein muss, beruht ausser dem zweiten der erste Grundsatz, und Herschel sagt nicht nur, ein Umstand S, welcher stets, wo der Effect M beobachtet wird, vorhanden ist, könne als Ursache erklärt werden (Vorschrift 2.), sondern auch — und dies wird von ihm als ein besonderer Satz betrachtet — es sei S nicht die Ursache, wenn es manchmal, wo M da ist, fehlt oder durch ein ihm (dem S) entgegengesetztes Moment Q ersetzt wird (Satz 1.). Gleicherweise wiederholt Herschel in der achten Regel die fünfte; diese soll dann angewendet werden, wenn man die siebente nicht benutzen kann; dabei erklärt er übrigens, was für ein Weg in dem Falle einzuschlagen sei, wo das gegebene Material auch die Regel 5 als ungebräuchlich erweist.

Doch versteht Herschel im allgemeinen bedeutend besser als der Verfasser des Novum Organum die Causallehre praktisch anzuwenden. Wenn eine äussere Beschaffenheit M an einem vorliegenden Objecte Q beobachtet worden ist, so muss nach Baco auch deren Form X vorhanden sein. Man hat dann das Recht zu behaupten, X gehöre zu den überhaupt in der Natur existirenden Formen. Das X ist aber eine innere Qualität des Q; es muss sich

auch auf einem beschränkteren Gebiete — der Formen des Objectes Q finden lassen. Beim Inductionsprocess brauchte man nicht die Formen aus dem allgemeinen Register auszuschliessen; man könnte von der Aufzählung der Formen des Q ausgehen; eine vollständige Exclusion würde auch in diesem Falle zu einer Formendefinition führen; die einzige unausgeschlossen gebliebene Beschaffenheit K könnte mit Recht für die Form des M erklärt werden, so dass das X dem K gleichgesetzt würde. Baco übersieht dies. Dagegen will Herschel die Ursache X einer Erscheinung M nicht unter den überhaupt möglichen Ursachen suchen, sondern unter den besonderen Umständen, die in einem gegebenen Falle vorhanden sind. Wenigstens lässt dies die Regel 7 vermuthen. Wenn Instanzen $abcd \dots qrstS$ (wo auch das M entsteht) und $abcd \dots qrst$ (wo das M fehlt) gegeben sind, so darf eine Causalconnexion SM behauptet werden. Herschel will die Vorschrift nicht weiter erklären. Man könnte aber das, durch dieselbe angewiesene Verfahren auf folgende Weise beschreiben. Es werden Phänomene oder Beschaffenheiten nicht aus einem allgemeinen Katologe exclusirt, sondern aus dem Complexus der mit dem M zusammen beobachteten Erscheinungen oder Eigenschaften $abcd \dots qrstS$. Man schliesst mit einem Male die $a, b, c, d \dots q, r, s, t$ aus, da diese in der zweiten Instanz, wo das M nicht entsteht, zu beobachten sind. Dann bleibt aber blos das S übrig und das letztere wird für die gesuchte Ursache erklärt[166]. Der Inductionsprocess würde hierbei auch der Mill'schen Differenzmethode gleich sein. Und wenn der allgemeine Charakter der Vorschrift 7. beachtet wird, so darf wohl erklärt werden, dass die zwei ersten Regeln der Mill'schen Congruenzmethode und die fünfte und achte der Methode der parallelen Veränderungen entsprechend seien[167]. Das baconische Verfahren, bei welchem die

---

[166]) Es handelt sich in der Regel 7 überhaupt darum, wie die Correlation zwischen S und M, wenn zwei gegebene Einzelfälle in Allem, ausser dem S, einander gleich sind, definirt werden soll. Die Vorschrift ist eine complicirte und die in derselben enthaltene Hauptidee tritt daher nicht klar genug hervor.

[167]) In den Regeln 1, 2, 5, 8 kommt aber der erörterte Exclusionsbe-

drei Eigenthümlichkeiten der Relation zwischen einer Beschaffenheit und deren Form in Betracht gezogen werden sollten, will Herschel durch drei Methoden ersetzen; beim inductiven Forschen soll man sich jedes Mal eine von ihnen je nach den Umständen wählen. In jeder wird nur einer von den charakteristischen Hauptmomenten einer Causalconnexion benutzt: die Exclusion fusst bei der Congruenzmethode darauf, dass die Ursache S der zu erforschenden Erscheinung M überall vorhanden sein muss, wo das M gegeben ist (durch die Methode werden Instanzen $abcd \ldots . qrst S - M$ und $a_1 b_1 c_1 d_1 \ldots . q_1 r_1 s_1 t_1 S - M$ vorausgesetzt); bei der Methode des Unterschieds werden $a, b, c, d \ldots . q, r, s, t$ ausgeschlossen, die in einer Instanz, wo das M fehlt, da sind (Instanzen: $abcd \ldots . qrst S - M$, $abcd \ldots . qrst$); endlich wird bei der Methode der parallelen Veränderungen darauf Acht gegeben, dass die Intensität der $a, b, c, d \ldots . q, r, s, t$ sich nicht zusammen mit der Intensität des M verändert (Instanzen: $abcd \ldots . qrst S^{\text{Intensität}\,\alpha} - M^{\text{Int.}\,\omega}$, $abcd \ldots . qrst S^{\text{Int.}\,\beta} - M^{\text{Int.}\,\upsilon}$)[168]).

Da durch die „materielle“ Induction blos Causalsätze nachgewiesen, von Einzelbeobachtungen aber auch andere allgemeine Sätze abgeleitet werden, so hat man zu erörtern, was für ein

---

griff, ohne dass der Satz 7 in Vergleich gezogen würde, durchaus nicht zum Vorschein.

[168]) Vgl. Bain, II, 409—411. Th. Fowler, Logic Deductive and Inductive. Off. 1895. The Elem. of Ind. Logic, p. 210. John Venn, The Principles of Empirical or Inductive Logic. Lond. 1889, p. 58. Hibben, 309. L. Liard, Les logiciens anglais contemporains. 3 éd. Par. 1890, p. 4. Wladislawlew, Logik, Anh. p. 223—224. Karinskij, 6. 131. — Vgl. auch John Stuart Mill, Syst. of Logic, b. III, chapt. IX, § 3. — Von der ersten Vorschrift sagt Bain II, 410 (vgl. Hibben, 309): „The first is a more precise statement of Bacon's main principle of Exclusion, the foundation of the methods of Agreement and of Difference.“ Natürlich könnte man den Satz auch als eine von den Regeln für die Exclusion betrachten (in den übrigen werden die zwei anderen Eigenthümlichkeiten einer Causalconnexion behandelt). Die beim Ausschliessungsverfahren leitenden Sätze sind aber N. O., II, 11 ausdrücklich formulirt. — Die Vorschrift 9 bringt die Mill'sche Rückstandsmethode in Erinnerung (vgl. Bain II, 409—410, Hibben, 309). In jener handelt es sich aber nicht um eine besondere Methode, sondern blos darum, wie die vorher festgestellten inductiven Sätze benutzt werden sollen.

methodischer Weg in Fällen, wo diese festgestellt werden sollen, einzuschlagen ist. Während die Frage bei Baco, der sich der beschränkten Anwendung der Induction bei weitem nicht vollauf bewusst ist und die neue Methode sogar für eine universelle erklärt, offen bleibt, wird sie von Herschel wenigstens indirect berührt. Es wird im Discourse ein Verfahren angewiesen, durch welches Sätze gewonnen werden sollen, die überhaupt einen Zusammenhang zwischen Erscheinungen oder deren Eigenthümlichkeiten ausdrücken. Freilich sollen dieselben eine Vorstufe zum Feststellen der Naturgesetze im engeren Sinne darstellen. Doch sind es keine Causalsätze schlechtweg und dementsprechend sind auch die §§ 89—95, 144 empfohlenen methodischen Hülfsmittel von den § 145 ff. beschriebenen verschieden[169]).

Die neue Inductionslehre erreicht bei Herschel im allgemeinen eine höhere Entwickelungsstufe, und es wird auch die Vorarbeit (das Sammeln der Einzelbeobachtungen) von der Induction selbst in seiner Abhandlung lange nicht so scharf wie im N.O. abgetrennt. Ebenso gelingt es ihm, bezüglich des Experimentes (im Gegensatz zu den einfachen Beobachtungen) in's Klare zu kommen und dessen Bedeutung genau zu bestimmen.

Herschel's Verdienst, auch denjenigen Weg, den man öfters anstatt einer einfachen Induction einschlägt, nämlich die Bildung der Hypothesen und deren Prüfung ausführlich behandelt zu haben, wird durch die Fehler, die in seinen Ausführungen enthalten sind, doch beeinträchtigt. Er hat sich keine klare Idee von den Verfahrungsweisen bei der Verification gebildet. Während er den Process auf die Induction zurückführen will, in der Schilderung der Beweisform aber der aristotelische formelle Standpunkt bei ihm hier und da durchzublicken scheint, ist er auch bereit, das gewöhnliche unvollkommene Verificationsverfahren anzuwenden. Sollte das letztere gebraucht werden, so müsste der als Hypothese aufgestellte Satz MN — das M entstehe überall zusammen mit N — dadurch

---

[169]) In den betreffenden Paragraphen der Abhandlung ist bei Herschel vom allgemeinen Principe, welches die elementaren Inductionsschlüsse unterstützen soll, keine Rede; aus anderen Stellen des Werkes geht aber hervor, dass er bei deren Nachweis das Princip der Weltordnung benutzen will.

dargethan werden, dass man den beobachteten Einzelfall Q mit der aus MN für denselben deducirten Formel $M x y z q N \ldots$[170]), R mit $M x_1 y_1 z_1 r_1 N \ldots$, S mit $M x_2 y_2 z_2 s N \ldots$ u. s. w. vergliche. Ein Nachweis von solcher Art ist aber mangelhaft. Durch Deduction kann ein wahrer Schlusssatz auch dann gewonnen werden, wenn die Prämissen falsch sind. Es sei $\dfrac{\begin{matrix} M-P \\ S-M \end{matrix}}{S-P}$ gegeben. Wenn M in der That kein P und S kein M ist, das N aber P, und das $S-N$ ist, so ist das $S-P$ doch wahr und kann also durch einen Syllogismus mit wahren Prämissen $\dfrac{\begin{matrix} N-P \\ S-N \end{matrix}}{S-P}$ gewonnen werden. Bemerkenswerth ist dabei, dass für Herschel, wie gesagt, die eingetroffenen Voraussagungen bei der Prüfung der Hypothesen besonders wichtig sind. Ob man aber die Formeln, welche die nach einer Hypothese zu erwartenden Erscheinungen ausdrücken, noch ehe die Phänomene selbst entstehen, deducirt oder erst später, dadurch wird das Verificationsverfahren an sich selbstverständlich nicht im geringsten beeinträchtigt.

Endlich will Herschel im Gegensatz zu Baco die Bedeutung der Deduction ganz und gar nicht etwa läugnen[171]). Der Regel 9 nach soll man, um den Inductionsprocess zu erleichtern, deductive Schlüsse aus vorher nachgewiesenen Sätzen ziehen. In gleicher Weise wird die Deduction bei der Prüfung der Hypothesen angewendet. Was übrigens die Deduction schlechtweg anbetrifft, so ist nicht zu vergessen, dass Herschel deren Werth zwar anerkennen, das Verfahren aber nicht näher behandeln will. Und der Vorwurf darf ihm mit Recht gemacht werden; denn im Discourse handelt es sich nicht speciell um die Induction, sondern überhaupt um die methodischen Hülfsmittel bei der Naturforschung.

---

[170]) Der deductive Schluss könnte heissen:

Ueberall, wo M da ist, entsteht auch das N. In der Instanz Q ist das M gegeben

$$(Q = M x y z q \ldots)$$

Ergo ist in derselben das N, vorhanden

$$(Q = M x y z q N \ldots).$$

[171]) Vgl. Bain, II, 409—411.

XV.

Miscellen.

Von

Dr. **M. Grunwald** in Hamburg.

17. Varia zur Geschichte des Cartesianismus und Spinozismus. Aus der Wolfschen Briefesammlung.

A) Spinoza.

Qu. 42. G. B. Falkenhagen an Jacob Schwachheim [in Hattorf über Osterode].

Medingen, 7. April 1697.

f. 50[b]. . . . Ich habe vor Ostern Spinosae Tractatum Theologo-Politicum gelesen, wo dieser ausser andern Scriptis in ein Convolut zusammen gedruckt. Bitte, wenn es bekannt, zu berichten. Der Tractat, den ich habe, ist ἀνώνυμος, anno 74 editus. Ich bin darüber kommen, weil ich im Werk begriffen, Divinitatem S. Scripturae contra Atheos, Deistas et Naturalistas aufzusetzen. Ich bin in meinen Nachmittagspredigten, welche ich, wenn Communion des Morgens alhier gewesen, halten muss, die libros Biblicos durchgangen, ex singulis einen Text abhandelnde, da ich denn allemahl loco exordii von dem Buche in genere gehandelt. In dem ich nuhn, weil einige nachdenkliche remarques, so den auditoribus nicht unangenehm gewesen, aufzusetzen mich resolvirt, bin ich zugleich auf die Gedanken kommen, De Divinitate S. S. inquisitionem [?] als partem generalem vorher zu setzen, weil ich doch an der materie zu der Zeit ein Gefallen gehabt. Bin auch so weit darin avanciret, dass ich einen ziemlichen apparatum habe.

Mich hat oft verdrossen, dass unsere gelehrten Theologi diese Sache so wenig tractieren. Die Pontificios, Reformatos, Calvinianer etc., die 1000 mahl refutieret sind, greift man an. Hingegen die Atheos, Deistas, Naturalistas, Antiscripturarios lässt man in ihre ... (?) hinsudeln. Da derselben doch alle Höfe und Stäte voll, ihr heillose Same sich auch auf die Dörfer ausbreitet. Galli et Britanni haben etwas mehr hiervon gethan, aber die schreiben in vernacula, und wo etwas übersetzt wird, das ist so undeutlich, dass man öfters nicht den sensum, viel weniger nervum auctorum (?) penetriren kann. Ihr modus docendi discrepiret auch sehr von dem unsrigen, sonst tractieren sie galante und erudite Sachen. Weil nun dieser Sache eine Zeitlang mein ἔργον gewesen (?), so liess ich auch zu mehrerer notice eines und ander kommen und will ich jetzo einige unvorgreifliche ἐπικρίσεις über die in seinem Briefe enthaltene judicia Theologorum eröfnen, welche, wenn das Werk selbst ans Licht kommen sollte, weiter dann werden ausgeführt sein ... Progredior ad Spinosam, de quo docti cujusdam viri verba in literis tuis legi. Atheum, stricte dictum, eum fuisse non invenio. Singulos apices, ubi Dei mentionem facit, curatius rimatus sim, existentiam et providentiam Dei non tantum supponere, sed etiam affirmare deprehendo. Miror igitur, quî B. Korthold tractatu de tribus Impostoribus tractatum ejus Theologo-Politicum vocitet Compendium Atheismi strictissime dicti. Quod elogium immerito ei tribuitur, nisi existentiam Dei neget. Utrum in aliis scriptis Atheum strictissime dictum agat, me quidem fugit. Equidem nec affirmabo nec negabo aliquot exemplis jam edoctus, virorum etiam gravissimorum autoritati intribuenda cuidam, sive opinione s. haeresi non datis tuto posse fidi. Ego cum Spanhemio Elench. Controv. in numerum Antiscripturariorum malim referre, Scripturam non ordine modo impugnandam sibi sumsit, nefandis, pestilentissimis et intolerandis eam adoriens opinionum monstris. Spinosam non ordine refutatum esse, lubens concedo, ... Abbadia P. Yvon, Wittichius et alii non contemnendam in eo consumpserunt operam. Refutari posse concedo, refutatu afacilem vir esse asseret nisi quod vel plane non vel obiter inspexit. Kabbalistam fuisse nescio, cujus rei ne vestigium quidem in hôc

tractatu deprehendo. Argumenta ejus plane non est Kabbalistica, sed satis speciosa ex ipso sacro textu perspicue depromta. Animus erat refutationem ejus tractatus meo inserere, verum nimis multa in aciem producit, quorum argumenta confutare majoris molis et prolixioris negotii reserit. Immortaliter de Verbo Dei mereretur, quum relictis orbibus aliis unum hunc sibi profligandum sumeret. Qua occasione apostata sit factus, nondum cognovi, quâ de re si quid nosti candidus imperti. Titulum operis quod Langius de veritate molitur non capio . . .

Vester Dn. Kn. vires suas in confutando Spinosa olim experiri voluit, sed juvenis admodum impar congressus Achilli doctis Scripturariis non satisfecit, licet hyperaspistem habuerit D. Mus. Maturiori nunc judicii rectius consuleret et famae et Ecclesiae si operam in Spinosa confutando magis, quam Huthmanno vel animando vel commendando collocaret.

Qu. 39. Epistolae virorum eruditorum ad Frideric. Benedict. Carpzovium Senatorem quondam Lipsiensem. [Abschriften von Wolfs Hand.]

f. 27ᵇ. . . . Burmanni[1]) amici aegrius tulerunt, eum accusari, quod Spinosae castra sit secutus in doctrina de omnipotentia, cum Burmanni liber prodierit ante Spinosam, et hic istam sententiam hauserit ex Cartesio . . .

Fol. 51. An denselben.

Von M. Joh. Jac. Stübel[2])
h. t. Rector magn.

July 1680.

f. 106ᵃ. . . . Tu interim immotus perstas et ipsas Tschirnhansij minas forti [ter] contemnis . . Adhuc alius quidam est inter nobiles Dresdae, cui Zeidlerus[3]) nomen, similiter Spinosae, Postelli et Pomponatij opinionibus prorsus inebriatus, nec miror, si

[1]) Franc. B. 1632—1679. Vgl. Jöcher a. a. O.
[2]) 1651—1721.
[3]) Joh. Gottfr. Z.? st. 1711. Ebda.

horum lectione non obfirmato satis munitoque sententiis melioribus id contigerit. Ego nisi hoc temerarium, vellem à scholis repurgandis inciperes, quod videbaris facturus, cum primis mensibus sub Conrectoris cujusdam personâ vulgus Ludimagistrorum exagitares, quae ingenii tui bona sunt, deinceps facilius feliciusque ad Academicos naevos corrigendos collaturus. A scholis enim prima malorum labes: quâ exstirpatâ et abolitâ expeditior utriusque caeterorum cura . . .

Fol. 101. An Vinc. Placcius.

Godef. Melm D [Reland?].

Düsseldorpij, 26. Aug. 1673.

f. 88. . . De Spinosa: pronomen eius ignoro: amico meo nihil ausim certa dicere. Per totum Belgium attamen pro nuper dictorum librorum authore proclamatur. Sed cave canem . . .

Fol. 99. Falkenhagen an Schwachheim.

Horst, 10. Dec. 1685.

f. 12. . . . Contra Atheismum hat mir keiner unter denen, die ich gelesen, besser gefallen, als Mornaeus de V. R. Chr. qq. incerta certis misceat quod argumentorum robori deest, facundiam suam resarciat. Es haben auch die neuen Athei, als Cherburi, Hobbesius, Spinosa, nova argumenta, welche bissweilen ziemlich acut, welche einem Gelehrten wohl zu schaffen geben. Es hat Kortholt von itzgedachten tribus Impostoribus geschrieben, undt ihre meinungen, die sonst dem tausenden unter den Gelehrten nicht bekannt waren, public gemacht, aber absque refutatione, wodurch er meiner [?] Meinung noch mehr Böses als Guhtes gestiftet. Wenn ich eines Athei scripta hette, wolt ich mich daran machen, undt durch Gottes Hende refutieren. Schade aber ists, dass keiner von den Gelehrten diese Nuss beissen will . . .

Qu. 13. H. J. Bashuysen[1]) an J. H. Majus in Giessen.

[Hanau, nach dem 9. October 1708.]

f. 42b. . . . Nova Belgica pauca attuli, Pfaffii tractatum de

[1]) H. J. v. B. 1679—1785.

N. T. Millii(?), Tollandi Origines mundi et Mosaicos, compendium Spinosismi et Spencerianismi crassioris . . .

Fol. 75. Henr. Klausing[5]) an Löscher.

Leipzig d. 12. Mart. 1725.

f. 261. . . . Indem ein Rescript ergangen, es solle H. D. R. auch wieder mich gehöret werden, da hat er nun wol 5 Bogen voll eingegeben, darin aber nichts beygebracht, als etwas aus den beyden gedruckten Disputationibus, dass ich darin seine Worte, doch ohne Nahmen, angeführet (welche er vor seine Worte erkennet) und angewiesen hätte, wie aus solchen Worten nothwendig Spinosismus, Atheismus, Naturalismus, Fanaticismus, ja gar Paganismus fliessen u. folgen müsse . . .

Ebda.

11. Jan. 1722.

f. 239b. . . . die böse naturalistische, spinosistische . . philosophie, welche hier noch mehr, als die impura Theologia floriret . .

Qu. 33. Briefe an Chr. Thomasius.

f. 14. Von M. G. Weidmann[6]).

Leipzig, den 4. Jan. 1691.

[Buchhändlerrechnung.]

Herr Dr. Thomasius haben empfangen:

. . . den 16. Sept. 1687: 1. Spinozae Opera Posthuma 4 . . . rh. 3 . . .

---

5) 1675—1745.

6) Ausserdem sind hier folgende Nummern bemerkenswert:

1687	Jubil. Mes.	1. Logica sive Ars cogitandi 8 . . . rh. 1	10
		1. Essay morale 12.	12
		1. La Morale d'Epicure 12	10
. . . .	13. Junij	1. Sturmij Philosophia Eclectica 8 . . .	10
. . . .	19. Julij	1. L'Homme de Cour 12 fr.	16
		1. . . . . 12 bz.	12
		1. Poiret Cogitationes nova Editio 2 . .	
		1. L'Homme de Cour 12 bz.	12
. . . .	Mich. Mes.	1. La Morale de Tacite 8°.	12

Ebda. Ludovici an Löscher.

Leipzig, 29. März 1711.

f. 433. Vestrae Summe Reverendae Magnificentiae mitto hîc catalogum Bibliothecae Ittigianae .... adii eum, ac si quid censura dignum animadvertisset, moneret, rogavi, constituisse haeredes, si quid esset, ut dictarum literarum typi omissis omittendis iterentur, qui respondit nihil esse, nisi forte (in arbitrio nostro positum esse) Spinosam auctioni subducere velimus, quod certo fiet. Eatenus ergo officio nostro equidem satisfecimus, cum vero pacis studiosi simus, atque B. Theologi famae eruditione et pietate pactae omnibus modis consulere velimus ...

Fol. 72. M. Boysen[7]) an Joh. Christoph. Wolf.

Wittemberg, 1. Juni 1712.

f. 329. Spinosae equidem historiam tradere, animo, uti nosti, constitutum habebam, sed cum pervulgata res sit, aliorumque diligentiam egregia jam experta, malo alii negotio manum admovere, quam vitam sceleratissimi hominis scribere ...

Ebda. Fr. Breckling[8]) an Wolf [Magister zu Flensburg].

s' Gravenhagen, 9. Sept. 1709.

f. 459. .. Die subtileste u. ärgeste Deisten, die den meisten Schaden in Christi Kirchengarten veruhrsachen, sind den Grössesten Schein der Weissheit, Seeligkeit, Werckgerechtigkeit und Frömmigkeit als Engels des Lichts u. Prediger der Gerechtigkeit angenommen u. in Christi Schafskleid zu uns kommen, die Er allhier den Pieter Poiret, Thomas Crenius u. andere, u. in England wohl dergleichen gefunden hat, als den Christianum Thomasium in Halle, welchen Petrus Goldschmied bei Euch tapfer angegriffen, aber noch nicht wie David dem Goliat den Kopf mit seinem eigenen Schwerd abgehauen hat. Der Democritas Christianus (recta mixturam vel in nomine et signaturam is qua de ipso judicet) ist hier in Amsterdam angekommen, da Er ein Fatum Fatuum auf-

---

7) M. Aug. B. Vgl. Jöcher.

8) 1629—1711.

gegeben u. damit den Hobbes, Spinosam, Carthesium, D. Balthasar Becker, Durhoff u. alle andere Gauckler vom Theatro heruntergeworffen u. sich selbst über alles erhöhet u. alles an sich wie Clauss narr seine Gänse fanget, da Ihm alle Welt nachlauffet, die Goldmacherkunst von Ihm zu lernen, u. mit Ihm umb sein golden Kalb zu dantzen. Solche falsche Geister thun mehr schaden alss alle Pharisäer. —

B) Tschirnhausen.

Qu. 39. Graevius an Carpzov. 1686. [Abschr. s. oben.]

f. 27b. Publicam lucem hic adspexit his diebus Ehrenfridi Waltheri Tschirnhausii Medicina Corporis et Animi, quam qui evolverunt in coelum tollunt . . .

Qu. 33. J. Prölaus an Chr. Thomasius.

Kiesslingswalde bei Görlitz, den 25. Sept. 1700.

f. 154b. [Prediger Kölner hat] meinen Abzug von hier verlanget, welches aber die honneteté des H. v. Tschirnhaus, die ich noch jederzeit zu rühmen habe, ihm nicht accordiren wollen . . .

Fol. 51. Joh. Jac. Stübelius an Chr. Thomasius.

Annaberg, d. 20. Aug. 1688.

f. 108. . . Contra te nemo hactenus paravit cornua tollere, aut si quis eo fiduciae progressus est, ut se tibi opponere auderet, validiores lacertos sensit, quam quibus ipse par esset. Expertus hoc est Tschirnhausius non sine magno dolore suo et risu aliorum, qui tamen non paucos jam in magnam sui admirationem rapuerat, et cujus Morhofius praecipue in Polyhistore suo multa cum laude meminit, et cujus aliqua exscripta valde probat, quae nemo etiam forte reprehenderet. Tum peregrinus ille fuit, Gallus quippe, ac Batavis tamen tanti habitus: Tu vero es ille, quem Lipsia genuit . . .

Qu. 63. Phil. Harboë an Joh. Christian Wolf in Hamburg.

Vitebergae, Ipsis Idibus Maji 1726.

f. 316. . . De speculis Causticis Tschirnhausianis adhuc

nihil comperire potui, donec redierint Lipsiâ, à quorum curâ ea dependent . . .

C) Cartesius.

Fol. 117. An Joh. Chr. Wolf.

Von Jac. Hasaeus.

Bremae, 21. Mart. 1716.

f. 52[b]. . . Respondens ille [in einer Disputation: de Pythagorae metempsychosi] est Cartesianae Philosophiae addictissimus ad insaniam usque, adeoque inde et plura ex hoc fonte profluxere . .

Ebda. Wolf an Jöcher. [Concept.]

f. 378[a]. . . . Optas denique, ut in Curis meis rationem quoque in posterum habeam eorum, quae a Cartesianis recentioribus, Arminianis, Socinianis etc. tradi solent. Consilium fateor optimum est, sed qua, quaeso, ratione a me perficiendum [durchgestrichen, dafür:] et ex parte a me subinde, quod non ignoras, observatum . . . Talia me judice, non levi bracchio, sed data opera tractanda, aut prorsus omittenda sunt . . .

Qu. 39. An Fr. Ben. Carpzov.

Von Chr. Arnold. [Abschr.]

Norimb., 21. Sept. 1677.

f. 10[b]. . . . Super haec rumor haud vulgaris apud nos viritim percrebruit, causam Cartesianismi in Academ. vestra publico quodam Programmate ab ipso Thomasio propositam, certisque limitibus, ob turbas nescio an usquam futuras, autoritate publica inclusam fuisse . . .

Ebda. Von Huët.

15. Mars 1690.

f. 36[a]. . . Après leurs suffrages [gemeint sind Carpzov u. seine Landsleute] je dois peu redouter toutes les menaces des Cartesiens, et je crois, qu'une approbation si autentique [?] suffira pour leur imposer un eternel silence . .

Qu. 33. Dav. Frid. Breckling an Chr. Thomasius.

Gravenhagh, den 5. Aug. 1696.

f. 81. Raymundus de Sabunde et alius qui pugionem Fidei reliquit, haben den Juden u. Heyden die Augen zu öffnen treu in den principiis gearbeitet, Joh. Valent. Andreae et Joh. Amos Comenius haben darin fortgearbeitet in Ihren gelehrten Schrifften, dagegen Carthesius kaum ein Kind gewesen, ohne in seiner Methode und Mathesi. Comenii oculus Fidei ist wehrt, dass es auffgeleget u. wieder commendieret werde . . . Geulinx hat in Ethicis viel gutes erinnert u. Bontekoe seine Metaphysica ist zu loben . . .

f. 82ᵇ. inter Rationales pono Carthesium, hunc superat Poiret, magis Saldenus amicus mihi valde, adhuc magis Spizelius, Morhofius inter optimos . . .

f. 83ᵇ. . . Mein Herr Thomasius, nachdem Ich die Confessionem Doctrinae suae von dem H. Lauen aus Königsberg, wie auch seine Dissertationem supra P. Poiret libris de Eruditione empfangen u. durchgelesen, bin ich sehr dadurch auffgewecket . . .

Fol. 4. Sal. Reiselius[9]) an Meurer, Cand. en Theol. à Tubingue.

Stuttgart, 14. Mart. 1696.

f. 149. . . Quod si Cartesianorum aliquis secundum Principia Magistri sui Medicinam vellet explicare, nonnisi Mathematica erit demontratio . . .

Ebda. Joh. L. Crollius[10]) an M. Joh. Ulric. Meurer.

Marburg, 2. Oct. 1697.

f. 321. . . . Latent sub his hominibus viri, qui in partibus Cocceji et Cartesij militarunt. Vera nomina nondum explorata habeo . . .

Qu. 13. Mart. Difenbach an J. H. Majus in Durlach.

Francofurti Calendis Julij 1684.

f. 142ᵇ. . . Theologi omnes alcujus subsellii sunt hic Carte-

---

[9]) Vgl. Jöcher Tl. III.

[10]) 1641—1709.

siani, excepto Spanhemio, qui à nemine etiam amatur, inprimis Philosophi multum negotii ipsi faciunt . .

Fol. 108. Joh. Georg Graevius an Lucas Langermann.

Utrecht, 28. Juli 1676.

f. 33b. Domi omnia fervent contentionibus Theologorum et Philosophorum; pro Cocceji et Cartesii sententiis certantibus . . . Heidanus vir aetate gravis et magnae dignitatis ab Academica statione amotus est . . .

Fol. 110. M. Daniel Müller an Griesheim. (Sortae 1693?)

f. 265. . . . Hinc [Aristoteles ist gemeint] diversa illa Scientiae naturalis principia, diversae sectae, si extra scholam Peripateticam progredimur, Chymistarum, Fluddi, Cartesij, Comenij aliorum . . . . . Successit postea Cartesius, qui eam quoque partem Philosophiae [die Ethik] non reliquit . . .

Fol. 71. Vinc. Placcius an Jac. Thomasius.

Hamburg, 6. Nov. 1675.

f. 38. . . . Tertium restat in quo manifesto â me dissentire Te scribis, quod aliqua nempe Cartesiana quae memoras amplectar. Caussa dissensionis est, quia doctrinae quam modo sum diffessus de animarum praestantia favere videntur. Eam itaque si necessario inde sequi probaveris, illa mutabo, ab lubens, nec enim velim eam fovere; sed non puto salvis illis eam haud posse negari. Equidem plura legi quam opus fuit contra ista Cartesiana, sed qui talia vel pejora inde nituntur deducere, mihi videntur eum torquere in alios sensus . .

Fol. 73. S. B. Carpzov an Löscher.

Dresden, 23. Nov. 1697.

f. 223b. . . . Movisti interim doctis istâ dissertatione tuâ satiram, ut non acquieturus ardor(?) donec ex interioribus Pythagoricis, Peripateticis aut Cartesianis scholis depromseris, quid illae enthusiasmi recondiderunt . . . .

Fol. 27. Nic. Heinsius an Lucas Langermann.

Holmiae, 12. Aug. 1662.

f. 122. ... Vossii commentarium de Luce accepi. Oppugnat ille magno conatu Cartesium, Gassendum, caeteros philosophos et sane qui magnum malum illi minentur.

D) Speeth [Mose Germanus].

Qu. 42. Falkenhagen an Schwachheim. [s. oben.]

Medingen, 24. Nov. 1699.

f. 57ᵇ. ... Ich habe 5 Briefe von dem Ex-Christiano proselyto, nomine Speeth gelesen, kann aber nicht sehen, dass er ein pietist gewesen. Denn er ist ein Papist geboren Lutheraner geworden, und wieder papistisch und aus dem Pabstum ist es zum Judenthum übergangen ....

Qu. 11. Joh. Henr. Lederlinus an Schudt.

Argentor., 1. Juni 1715.

f. 168ᵇ. ... Historiam ejus (Spethii) proxime, quoniam tempore jam excludor, scribam. Optime enim noveram illum infelicem Spethium, et paucis diebus ante ejus mortem cum eo sermonem serui ....

Fol. 114. Peter Ad. Boysen an Chr. Wolf in Hamburg.

Halle, 4. März 1714.

f. 336. ... A Christianis ad Judaeos defecerunt ... § X. Jo. Pfefferkorn Jo. Pet. Specht ...

E) Leibniz.

Qu. 42. Falkenhagen an Schwachheim.

Medingen, am 8. Juni 1701.

f. 69ᵃ. ... Mir wurde anfänglich gesaget, dass es [ein Bücherauszug „als eine Continuatio Tentzelii"] ein Werk des Herrn Leibnitz wäre. Ich finde aber, dass Herr L. unterschiedlich darin citiret wird. So viel vernehm ich aber, dass das Werk unter der

direction Leibnitzii geführet werde, welcher durch seine gelehrte Correspondenz die Bücher anschaffen mag. . .

Ebda. f. 224[b]. Ge. Nicolaus Krieg an Schwachheim.

. . . In animo constitutum habeo elogium vitae beatae scribere, et subnectere quorundam . . summorum virorum, Leibnitii . . . laudationes . . .

Fol. 117. An Joh. Christoph. Wolf. Von Joh. Richardus ā Jessen.
Jenae, 2. April 1733.

f. 332[b]. . . Philosophi nostri, si unum Doct. et professorem Syrbium excipere velimus, Leibnitzii, et qui ea in ordinem redegit, Wolffii placita sequuntur . .

Qu. 39. An Fr. Ben. Carpzov. Von Andr. Arnold [Abschr.].
Norimb., vigilia Natio. Dom. 1687.

f. 16[b]. Nudius tertius Cl. Leibnitzius mecum fuit: miror illius summum ingenium, dum ille miratur varios urbis nostrae viros.

Ebda. Von Georg Schubart.
3. Nov. 1686.

f. 41[b]. . . Inter novos illos Justinianos, de quibus nuper egi, desidero libellum vestratis Leibnitii de iure reconcinuando, cuius methodum habeo duntaxat . . .

Qu. 33. C. W. Eyben an Chr. Thomasius.
Wien, den 29. Oct. 1707.

f. 278. . . Ich hatte dem H. von Leibnitz insonderheit auch davon, dass H. Hertius zu Giessen dieses Monumentum [De Beneficiis] schon in truck zu seyn behaupten wolle, part gegeben, der mir mit diesen formalien darauf antwortet: Mons. Hertius nous devroit donc dire, ou est cette ancienne impression du traité de beneficiis. Pour moy j'avouë, que je n'en sçay rien. Dieses stärcket mich in meiner dabevor schon communicirten meinung . . .

Qu. 11. Chr. Grundmann an Joh. Chr. Wolf.

Henckewalde, 10. Aug. 1716.

f. 248ᵇ. . . Illustris Leibnitius nuper per geminum fere octidium Cizae [Zeitz] fuit apud Ser. nostrum Principem, visâque, quam ib. fabricandam curavit, machina arithmetica (Calendario, ut ipse vocat, differentiali), Augusto Caesari offerenda, Hanoveram iterum discessit. Dicitur tum ante nundinas Lipsiensium auctumnales Cizam rediturus . . .

Fol. 4. Joh. Ulr. Meurer an Claude Nicaise.

f. 311. Magno profecto vir est literarum, qui facit, ut ea obtineamus quae antea vix ambitiosis votis sperare poteramus. Cum si ante aliquot menses de nostris circa historiam literarum destinationibus ad anplissimum virum, Godefredum Guilelmum Leibnitium scriberem, eique synopsin quandam submitterem; Autor mihi suasorque fuit, ut Te compellarem virum in his literis et eximiae eruditionis, et incomparabilis erga literatos humanitatis, quod hac vire agere dum adgredior, illo viro, de cujus amicitia multum mihi spondeo vixque Te alloquor, neque dubito me ea quae peto obtenturum . . .

Fol. 99. v. Seckendorf an Jac. Schwachheim.

Meisselwiz (?), 25. Juni 1688.

f. 125. . . H. D. Leibniz . . . zum wenigsten muss er mir abgestorben seyn, weil er über Jahr und Tag mir nicht geantwortet.

Ebda. J. C. Klaproth an Schwachheim.

Osterode, 27. Febr. 1724.

f. 35. . . Es scheint, als wäre in diesem Fall [zu Hannover] das ungläubige Wesen, bey dem Bibliothecariat, der vorige war gar Löbenitz. Da kan man sehen, was solche Leute vor einen glauben haben . . .

Ebda. J. D. Schramm an Schwachheim.

Wolfenbüttel, 23. Febr. 1717.

f. 107. . . Der Abt Buquoi, welcher neulich hier ward bey

Hofe bewirtet, hat auf des H. Leibnitzens Todt ein satyrisches französisches Grabgedichte, more solito gemacht, worin er nicht weiss, ob der H. Leibnitz ein Libertiner oder nicht, welches wenn es beliebig käuflig übersenden kann.

Ebda. Seckendorf an Schwachheim.

3. Aug. 1685.

f. 108. ... Hofrath D. Leibnitz zu Hannover, .. mit dem ich etwas ... näher bekannt worden ..

2. Jan. 1688.

f. 120. .. H. D. Leibniz .. will nicht hoffen, dass er öffentlich in der Philister Lager getreten sey. Er hat mir seither ... da ich ihm geschrieben, nicht geantwortet ..

Leipzig, 11. März 1688.

f. 123. Von H. D. Leibnizen hör ich nichts mehr, als dass er verreiset sey ...

Qu. 28. Joh. W. Jäger an Mehlführer.

Tübingen, d. 20. Febr. 1695.

f. 110. En Tibi disputationem Leibnizianam, cur tuum exemplar Praeside careat, divinare non possum ...

fol. 125. Frid. Chr. Lesser an Joh. Christoph Wolf.

Nordhausen, 10. Febr. 1737.

f. 189. ... Tandem haeredes Schwachheimiani mihi bona fide miserunt epistolas autographas, ad C. Schwachheimium olim datas ... Desunt autem Leibnitianae, de quibus haeredes sanctissime affirmant, eas non esse inventas. Pretium ex iis rescire non potui, sed potius Tuae relinquunt aequi animi moderationi, quale his epistolis statuere velis ...

f. 199. .. amicus mihi ostendit sequentes Epistolas venales, ac nondum editas ... J. G. Leibnitii Ep. 2 ac J. A. Schmidium ...

Fol. 119. Herm. Sam. Reimarus an Joh. Christoph Wolf.

Jenae XVI Julii 1714.

f. 418. .. Buddeus .. nuperrime cum Leibnizii, Clerici ac Thomasii Vitas et Scripta recenseret, varias et insignes epicrises de singulorum hypothesibus subjecit ..

Fol. 73. J. G. Abicht an Löscher.

Wittenberg, 13. Dec. 1738.

f. 31. Ew. Hochw. werden vor einigen Wochen etliche Bogen von denen Mängeln der Leibnitz Philosophie von mir bekommen haben, welche ich um dero Meynung darüber auszubitten, übersendet. Ich habe hier noch einige Fragen aufgesezet, beantwortet, u. sehe dass Leibnitz die alte heydnische Meynung de origine mali wieder aufgewärmet, u. die Scholastische Irthümer, de essentiis rerum ab aeterno realiter existentibus der Jugend allenthalben vorgetragen werden. Nun, bin ich willens, wenn es Ew. Hochw. gefällig, solche, als ein Anonymus drucken zu lassen. Ich hoffe, es werden sich mehrere finden, die diese Irthümer einsehen werden. H. Prof. Hollmann hat nun die harmoniam praestabilitam verworfen, u. ich höre anderweit, dass diese Philosophie in Göttingen verbothen sey. In Leipzig fangen auch einige an zu hinken. Wenn ich in Leipzig sein könte u. publice disputiren solte, hofte ich viel Gutes zu schaffen.

Ebda. J. G. Bertram an Löscher.

Giffhorn, d. 26. Oct. 1707.

f. 90[b]. .. Leibnitii notae in Burnetum sind noch nicht publicirt, sobald solches geschehen, sollen sie erfolgen. Des Herrn Leibnitii grosse aestim vor Ew. Hochwürden kan nicht unberühret lassen, davon Er unendlig vil mit mir geredet, insonderheit hat ihm behaget die Historia Medii Aevi nebst dem Huren Regiment, doch wünschte er, dass ein anderer Titel diesem Buch gegeben werde, imgleichen, dass Sie den Herrn Fabricius so nicht abfertigen möchten. Ich habe ihm aber pro merito geantwortet, doch in modestis terminis. Ich habe den Pater Vota bei H. Leibnizen angetroffen, bei welchem viele Geschicklichkeit bemerket ...

Fol. 119. Gerhard Mejer an Joh. Christoph Wolf.

Bremen, 7. Dec. 1716.

f. 88. ... Dominum Leibnitium bene pransum atque itineraria quaedam pervolentem inopinata mors oppressit, antequam vel Medicus posset, vel Ecclesiae minister, advocari. De ejusmodi a famulo admonitus, scio in crastinum differenda censuit ..

Fol. 74. D. Salom. Deyling an Löscher.

Leipzig, 12. May 1731.

f. 20ᵇ. .. In den gelehrten Zeitungen hat er [Ludovici] unlängst publicirt, dass er alle Opuscula des Leibnitii, so hin u. her zerstreuet sind, colligiren, u. in unterschiedenen Tomis in 8 nach u. nach ediren wolle. Darzu suchet er ein Kgl. Privilegium, beklagt aber, dass ihm hiesiger Medicus Doctor Schreiber zuvorkommen u. dadurch sein Vorhaben, worauf er bereits viele Kosten gewendet haben mag, rückgängig zu machen gesucht. Ew. Magnificence u. Hochwürd. werden am besten wissen, ob u. wie ihm zu helfen sein dürffe, als darum ich flehentlich bitte ...

Fol. 74. Mich. Gottl. Hanschius an Löscher.

Leipzig, 31. Aug. 1712.

f. 383. .. Innotuit haud dubie Magnificentiae Tuae Jenensis disputatio Summe-Reverandi Dn. D. Buddei de origine mali opposita Illustri Theodicaeae Autori, cujus editio secunda hoc anno prodiit sine mutatione, et praefixo autoris nomine. Legi eandem et relegi cum attentione, et quemadmodum nec hypotheses in universum omnes Per-Illustris Leibnitii in ea rejici observo, ita quosdam sine fundamento improbari animadverto ... prout recte deducit Illusstris Leibnitius.

Qu. 18. An Sebast Kortholt.

f. 270. Overbeckius, Collega meus, ait, fratrem suum, hoc tempore Conrectorem Guelerbytanum, in studio Matheseos .. tantos progressus fecisse, ut celebris ille Leibnitzius eum magni faciat.

Qu. 39. Georg Schubart an Carpzov.

3. Nov. 1686.

f. 41[b]. Pet. Baelii literatarum in Belgio tabularum conditoris incogitantiam satis deprehendi, quando istis diebus legeram Diluvii Deucalionii recensionem. Neque scopum mihi propositum, neque argumentum exhaurit in aliena semper incumbens, ut parum abesse mihi videatur a nova secta Naturalistarum . . . Inter novos illos Justinianos, de quibus nuper egi, desidero libellum vestratis Leibnitii de iure reconcinuando, cuius methodum habeo duntaxat.

Fol. 103. Leibniz an H. Hertius in Giessen [?] (Vgl. Bodemann, Der Briefw. des G. W. Leibniz . . Hann. 1889 S. 101 und oben Q. 33 f. 278) Orig.

Vir Amplissime et Excellentissime
Fautor honoratissime

In expectata literarum Tuarum voluptate nihil mihi potuit esse gratius; tum quod multam benevolentiae Tuae significationem continerent, tum quod rem novam et egregiam aperirent.

Inventum Tibi gratulor, nobis gaudeo, quem Freherus olim laudaverat de Beneficiis veterem librum: et hortor ut quamprimum edas, neque enim unquam uspiam prodiisse puto. Et qui potuit ille liber extare typis, et fugere tot egregios Viros qui talia venati sunt? Nam de mea quidem notitia nihil spondeo, etsi non fuerim talium incuriosus. Te certe video usum libris optimis rarissimisque, ut alio nomenclatore vix opus habeas.

Caeterum ex ipso opere indicia aliqua eruptura puto, unde de tempore et patria Scriptoris judicetur. Utrum scilicet scriptus sit stante Carolingorum stirpe, et in Franciae orientalis, an in Galliae regno. Operae etiam pretium erit videre an aliquid, et quidnam de beneficiorum conservatione in familia constituatur, quam jam longe ante Carolum M. receptam constat, ut nonnisi magna ratione interrumperetur.

Etsi non omnes Tuas lucubrationes egregias, ita ut vellem, evolvere potuerim; complures tamen inspexi cum voluptate et fructu. Et video Te non iisdem pertinaciter inhaerere opinionibus,

sed non raro ingenue profiteri, quid in medius mutandum putes. Memini me quoque olim non raro mutare sententiam, donec visus sum constituisse in quibus quiescere possem. Et nunc ipse mihi demonstrationem opinione blandior, quas aliquando in ordinem redigère cogito, ut judicium insignium Virorum experior in quibus Te merito numero. Vale et fave. Dabam

Berolini 25. Febr. 1707.

Deditissimus

J. G. Leibnitius.

P. S.

Si quid jubes porro, recte ad me perveniet si sub operculo huc mittatur, ita inscripto:

A Monsieur
Monsieur Jablonski secretaire du Roy
à Berlin.

Fol. 75. Joh. Go. Janus an Löscher.

Wolfenbüttel, 8. Mai 1715.

.. A Dn. Abbate Smithio, quem, cum D. Fabricio forte huc profectum, in bibliotheca iterum conveni, inter alia libens accepi, falsum esse, quod de Dn. Leibnizio fama tulit, eum ad Pontificiorum castra transiisse .. idem bibliothecarius, qui singulis fere hebdomadibus literas cum eo commutat, confirmabat. Certius id resciscam ex ipso, cum fut. hebdomade D. V. Hannoveram venero, ubi cum Prof. Eccardo in elaboranda historia Brunsvicensi occupatur . . .

F) Stolle.

Qu. 33. A Monsieur Hegewer.

Silesien, Candidat des droits a Halle. (Vgl. Archiv 1896 S. 334f.)

f. 366. Monsieur et très honoré Ami

Der Herr Rath Kamper, der die bewussten Acta an die hochlöbl. Juristenfac. zu Halle durch mich gesendet, lässt dem Herrn Geh. R. Thomasio sich gehors. empfehlen u. bitten: die Acten inzwischen liegen zu lassen, bis er Antwort von den Interessenten erhalten . . . Ich bitte gleichfalls meine gehors. Em-

pfehlung zu vermelden, und zu berichten, dass die gemeldeten puncta, so in dem R. contra W. mit eingeflossen, auch indirecte auf mich gehen, ohn zweifel darumb, weil ich nicht einen Atheistenmacher mit abgeben will. Ich habe aber, da ich von einem aulico über die Wolfian. Controvers befragt worden bin, etwas in antwort mit einfliessen lassen, daraus man erkennen soll, dass G. St. [Gottlieb Stolle] wenn man nicht anders verfährt, seine indifference an die Seite setzen und auch zeigen will, dass er Consequenzen machen könne . . . Jena, den 8. Mart. 1724.

Ebda. An Chr. Thomasius.

f. 367 sq. Vir Excellentissime,
Wohlgebohrner Herr,
Hochzuvenerirender Patron„

Hier übersende den ersten Theil von dem andern Tomo des bewussten Reise Journals, welcher, wenn er von Ewer Wohlgeb. Excellenz durchlesen, dem Herrn Glaser zugestellet werden kan. Ewer Wohlgeb. Excell. sollen hiermit wiederumb freye Macht haben, darinne auszustreichen, was Ihnen zu publiciren bedencklich fällt. Dass die gemischten Händel ein Ende haben sollen, sehe ich nicht gerne. Wenigstens wünschte ich die mit Leibnitio geführte Correspondence im Druck zu sehen . . .

Jena, 1. Aug. 1726.

[Dahinter der Vermerk von Thomasius:

Den 27. Sept. 1726 habe dem H. Prof. Stolle durch Mons. Glasern das Reisejournal wieder geschickt, auch auf diesen Brief geantwortet.]

f. 369[b]. . . . Den Wolfianern ist hier über H. Wolfes Metaphysic zu lesen a Facultate nostra verboten worden. Ich denke aber an das: Nitimur in vetitum. Von einer neuen Formula consensus kan überbringer dieses was erzehlen . . .

Jena, 17. Apr. 1728.

f. 371. Extract eines Briefes aus Jena von 30. Januarii 1728.

Den 20. Januarii hielt ein hiesiger Magister, nahmens Zimmermann, welcher in D. Buddei Hause wohnet, u. die collegia biblica

ietzt dirigiret, eine disputation de moralitate objectiva actionum wieder H. Wolfen. Damit nun von den hiesigen Studiosis, die Wolfens Parthey sind, nichts wieder den Magister währender disputation unternommen würde; so war der alte D. Buddeus nebst andern Professoribus, alss Popantze, gegenwärtig. Die opponenten waren 1) ein hiesiger studirender Graf von Lenar, welcher nach aller Möglichkeit Wolfen am besten defendirte. 2) Der Prof. Wallich, der aber sehr wenig opponirte (:Buddeus ist dieses Wallichs Schwiegervater:). 3) Der Adjunctus philosoph. Reusch. Dieser ist ein Ertz-Wolfianer, u. die auditores freueten sich und jauchzeten mit grossem Geschrey, also er anfing zu opponiren. Allein er kam zu sehr in affect, und konte also nicht alzugut sich halten, ausser dass er brav schimpfte. Das Auditorium war gantz voll, so, dass die Studenten auch von aussen in den Fenstern lagen. So bald der Praeses anti-Wolfianus, H. Zimmermann, was sagte, fiengen die Studenten an zu trampeln u. zu lachen, ob er sich schon noch ziemlich wohl verhielte. Wie die Dissertation zu ende war, begleiteten ein hauffen Studenten den Magister nach Hause, u. bliesen (:nach Jenaischer liederlicher Gewohnheit:) ihn aus. Den folgenden Tag war die Disputation an den Pranger geschlagen und der Praeses u. Respondens nahmens Campe, ein Berliner, darbei gemahlet nebst einer Ruthe. Also ists dem Magister Zimmermann ergangen, und die Autorität des Buddei hat nichts helfen wollen. Diese Begebenheit wird ohne Zweifel in Halle schon bekandt seyn: weil aber solche Sachen gemeiniglich verfälscht referirt werden, habe Sie hierdurch, wie sie würcklich geschehen ist, berichten wollen. Die Professores Juris und alle andere hatten mit Fleiss diesen Tag die Collegia ausgesetzt, damit die Studiosi bey der dissertation seyn könten. (Das haben sie ohne Zweifel Buddeo zum Possen gethan.) Viele Fremde, unter andern auch ein Graf von Reiss war zugegen, die Disputation mit anzuhören. Unter währendem Disputiren, da die Studenten so heftig lermeten, musste der Famulus communis nomine Pro-Rectoris silentium denen auditoribus gebiethen. Allein das Gelächter wurde nur grösser. An diesen Actum wird man in Jena gedenken, und alle Bürger reden in ihren Zünften davon . . .

f. 372 sq. Wohlgebohrner Herr Geheimbder Rath, grosser Patron„

Die Reisebeschreibung ist nebst dero Höchstangenehmem Schreiben mir zu rechter Zeit übersendet worden . . . Herrn Doct. Walchs Philosophisches Lexicon, daran er so lange gearbeitet, als er hier ist, ist nun heraus . . . Jena, d. 20. Oct. 1726.

Man redet hier starck davon, dass die Universität zu Petersburg ihr Ende erreichet, und dass die Professores sich in der Stille fortmachten. Ich habe allezeit davor gehalten, dass eine Academie, da die Lehrer die Landessprache nicht verstehen, oder mit ihren Moscowitischen discipeln nicht sprechen können, ohnmöglich bestehen könne . . . Jena, d. 21. Dec. 1727.

Qu. 63. Nic. Frid. Engel[11]) an Joh. Christian Wolf.

Jena, d. 23. Juni 1738.

f. 156ᵇ. . . . Die Histor. Litter. werde ich die Ehre haben, bei meinem aufrichtigen Herrn Prof. Stolle zu hören, von dessen Gütigkeit u. Liebe zu mir ich nicht genug rühmen kann. Ich geniesse dessen besonders vertrauten Umgangs, u. halte ich seinen Rath billig hoch, dessen ich mich in vielem zu erfreuen habe . . .

Qu. 11. Christian Grundmann[12]) an Joh. Jac. Schudt.

Heuckewalde [bei Zeitz], 10. Aug. 1716.

f. 251ᵇ. . . . M. Gottlieb Stolle, Gymnasii Hilperhuseni director, officio missus . . .

Fol. 119. H. Sam. Reimarus an J. Chr. Wolf.

Wittenberg, 8. Juli 1717.

f. 433ᵇ. . . . Stollio, Gymnasii quod Hildburghaus. est, hucusque professori . . .

Belanglos sind Stolles Briefe Fol. 125 f. 173 sq.

---

[11]) st. 1744.
[12]) st. 1718.

G) Clauberg.

Fol. 101. An Vinc. Placcius.

Von M. Dorn, Glückstadt.

20. Juni 1694.

Er [Pl. hat] uns gepractisirt .. mit der Logica Claubergiana ..

Fol. 71. Vinc. Placcius an Jac. Thomasius.

Hamburg, 6. Nov. 1675.

f. 38. .. De idea Dei Claubergius in opera de cognitione Dei ... rem adeo planam fecit, ut assensum exhibere nequiverim ...

H) Geulinx.

Qu. 13. Bashuysen an Majus. [1708.]

f. 40[b]. .. dico id etiam non proferri ab excellentissima Geulingii Ethica ..

I) Phil. Jos. de Jarriges.

Fol. 117. An Joh. Chr. Wolf.

Berlin, 20. Oct. 1733.

f. 274. ... Accedente Clementissimi Regis confirmatione in defuncti [Cieper] locum sum surrogatus .. Singulari praesertim honori duco, quod peroportuna haec mihi obvenerit occasio Tibi, Vir doctissime innotescendi, magnamque mihi polliceor utilitatem et iis, quae in posterum me interprete cum Societate communicaturus es ...

K) Colerus.

Qu. 52. Frid. Rostgaard an Brunsmann in Kopenhagen.

Leyden, 21. Febr. 1693.

f. 97[b]. .. Dne Colerus, hogtydsch luthersch. praest. i Amterdam ...

Fol. 44. Imman. Proelaeus an Probst Phil. Müller in Magdeburg.

Amsterdam, 27. Aug. 1693.

f. 155[b]. .. Diess mag die Ursach seyn, dass Prediger Co-

lerus von hier mit grossem missvergnügen der Gemeine nach Haage zihet, u. diese Stelle quitiret, weil da besser, geruhiger u. gewissenhafter zu leben.

L) Joh. Chr. Edelmann.

Fol. 74. An Löscher.

Borkendorf, d. 1. Jan. 1732.

Magnifice,
Hochehrwürdiger u. Hochgelahrter Herr,
Insonders Hochzuehrender Patron,

wer Vorwitz noch Eigennutz geben mir anjetzo die Feder in die Hand, Ew. Magnificenz gegenwärtiges vor Augen zu legen, sondern ein von Jugend auf in mir verspürter Trieb, die weise Allmacht unsers gütigen Schöpfers, wo nur möglich, immer besser einzusehen, und folglich Seinen allerheiligsten Nahmen von Tage zu Tage höher zu preisen, nöthigen mich dermahlen Ew. Magnif. mit aller ergebenster Bescheidenheit meine Gedanken zu eröffnen, gehorsamst bittend, dass ein Ihnen bis dato zwar noch Unbekandter, seine diessfalls genommene Freyheit bey Dero beruffenen Leutseligkeit entschuldigen dürfe. Es ist mir nehmlich vorgestern, als d. 20. Dec. a. p. ungefehr zu Ohren kommen, was massen Ihro Königl. Majestät unser allergnädigster Landes-Vater, sonder Zweifel nicht ohne Göttliche Direction sich grossmuthigst entschlossen, eine aus unterschiedenen geschickten Personen bestehende Gesellschaft, nacher Ost- oder West-Indien zu Untersuchung derer uns biss dato noch unbekanndten Curiosorum auf Dero Kosten reisen zu lassen, worzu sich auch alle darzu benöthigte Personen bereits sollten eingefunden haben bis auf den Theologum. Allermassen ich nun durch Gottes Gnade 5 Jahre diesem Studio in Jena, aus Mangel benöthigter Subsistenz im Chur-Sächsischen, obgelegen, auch gleich nach absolvirten Cursu Academico nach Osterreich als Hofmeister berufen worden, in welcher Station ich auch bey denen Herrn Grafen von Kornfeil u. Untersperg 6 Jahr gestanden, von diesen lieben Herrn auch, wenn anders den Zweck meines Studii von Ihnen in Ecclesia pressa hätte erhalten können, nimmermehr würde kommen seyn; So hat es doch die Göttliche Vorsehung gefüget, dass als erstgedachter

Herr Graf von Kornfeil aus Trieb seines zarten Gewissens um seiner lieben Kinder willen Basel völlig verliess u. sich mit seiner gantzen Familie nach verkaufften Gütern nach Nürnberg begab, ich mich, nach gnädigst erhaltnen Abschiede von meinem damahligen Herrn Grafen von Auersperg, in Gottes Nahmen entschloss, mein Vaterland wieder zu besehen, u. mich in meinem Haupt-Studio, der Theologie, aufs neue so zu sagen, täglich fester zu setzen, wesswegen auch die wunderbare Fügung Gottes mir bald darauf beym Herrn Pastori in Bockendorf Freybergscher Inspection das Amt eines Informatoris seiner Kinder aufgetragen, so auch bis dato noch unter Göttlichem Seegen bekleide. Da nun, wie gedacht, gantz unvermuthet vernommen, dass unter so viel bereits examinirten Candidaten und Exspectanten, sich bis daher noch keiner sollte gefunden haben, der Gott zu Ehren u. Ihro Königl. Majest. zu Liebe und Dienste, seine Gemächligkeit auf etliche Jahr hintan zu setzen gedächte, ich aber bey diesen höchst gloriösen Vorhaben Sr. kgl. Maj. nicht andeutlich Gottes Wunder-Hand spüre: Als spreche ich hiermit nach wohl angestellter Prüfung meiner Leibes-Constitution: Hie bin ich, Herr, sende mich, und überlasse Ew. Magnificenz die gantze Sache. Ich bin zwar ein gebohrnes Landes-Kind aus Weissenfels, da Ihro Durchl. der regierende Herzog selbst mein hoher Pathe seyn, und könte vielleicht, wenn ich hätte nennen wollen, längst Beförderung haben, da ich zumahl eben nicht der jüngsten sondern durch Gottes Gnade das 33ste Jahr vor einem halben Jahre zurück gelegt: Allein, Gott kennet mein Hertz, und weiss, dass ich mich nicht nach der Krippe reisse, sondern ich gestehe frey u. offenhertzig gegen Ew. Magnif., dass wenn auch gleich die dem mitzugehenden Theologo versprochene unfehlbare Beförderung, im Falle ihn Gott wiederum gesund zurückbringen sollte, wegfällt, ich dennoch im Nahmen meines Gottes mich entschlossen, in dieser Königl. Gesellschaft, wo anders meine Wenigkeit einem Hochlöbl. Ober-Consistorio anständig, die grossen und wunderbaren Wercke des Herrn zu meiner u. meines Nechsten desto kräfftiger Ueberzeugung und Wachsthum in der Erkenntniss Gottes, mit zu beschauen. Ew. Magn. beliebe demnach, wo ich anders nicht zu spät komme, diese meine redliche Absicht, gehöriges Orts, nach

Dero Wohlvermögenheit vorzutragen u. auf sich begebende gnädigste Resolution weiter gütigst zu befehlen. Solte aber die allerhöchste göttliche Majestät mich hierzu nicht ersehen haben, so werde mit Gelassenheit erwarten, wenn u. worzu dessen Weissheit meine Unwürdigkeit brauchen will . . . .

M) Lau und Stosch.

Fol. 117. An Joh. Christoph. Wolf.

Von Theod. Hasaeus S. Th. D.

Bremae ad Kal. Maj. 1729.

f. 77ᵃ. . . Nuper describere licuit, anonymi cujusdam Meditationes philosophicae de Deo, mundo, homine a. 1717. quae publice carnificis manu Frankfurti ad M. combustae fuerunt. Auctorem accepi esse Do. Theod. Lau, Gedanensem. Et is . . . usibus (?) praesto est. Si mihi copiam facere velles illius Gallici libri de 3. impostoribus rem feceris gratissimam. Latinum illum cuscius ipse possedi, postquam enim exemplar tuum manu mea descripsi, exemplar inter schedas meas reperi. Liber ille famosus Stoschii pariter inter meas reculas invenitur, una cum apographo literarum, quibus semet ab Atheismi crimine purgare voluit. Et hic ad te properabit, si te id velle vel nutu significaveris . . .

Ad d. Kal. Jul. 1729.

f. 80ᵃ. . . Remittes eum [librum] mihi, quando commodum erit, una cum altero libello, auctoris Meditationum (quem mihi tam benevole obtulisti . . .

17. Sept. 1729.

f. 81. . . . Postremas tuas mihi recte esse traditas vel ex transmissione hac intelliges, qua tibi cum curatâ gratiarum actione remitto infelicis Lavii, quem tu Io. Theodorum vocas, alii Theod. Ludovicum appellant, (vide Reimm. in hist. Ath. p. 523. Langium in Causa Dei contra Atheos p. 138) Meditationes remitto. Remisissem citius, nisi prius omnes mihi fuissent bibliothecae excutiendae, num forte Cinelli Bibliothecam in tuos usus alicubi invenire liceret. Sed frustraneus omnis meus labor fuit. Nec tamen

plane vacuus ad te accedam. Mitto Tibi apographum epistolae, quam famosus ille Stoschius ad Electorem Brandenburgicum misit, sui infausti libri ut aliquam apologiam exhiberet, quam, ubi usus es, remittes. Est mihi etiam ejusdem Stoschii libellus Germanicus contra aeternitatem poenarum infernalium, nondum impressus, qui pariter, ubi jussus eris, tuis usibus praesto erit. Multi quoque Jordani Brut [= n]i Nolani, longe rarissimi, neque ipsi vel Heum [anno] vel Uffenbachio vel la Crozio cogniti libelli mihi adsunt. Ipsa hac hebdomade incidit in manus ejus auctoris liber, vix nomine motus, de idearum umbris, et de arte memoriae, impressus Par. 1572 in 8°. Cujus exemplar olim fuit W. Temple, celebris illius ad Batavos legati regii Anglici . . .

N) Chr. Wolff.

Qu. 63. Joh. Herm. von Elwich an Joh. Christian Wolf.

Vitebergae, Nonis Januar. 1715.

f. 135. . . Celeberrimus Wolffius vocationis formulam nuper Dresda accepit, num eidem obtemperaturus sit dies docebit. Sunt enim quaedam insertae conditiones, quibus, si aliorum credi debet relationibus, vix ac ne vix quidem vir ille, qui Halae vivit in celebritate, sese adstrinxerit. Tales sunt, ut aliis praetermissis disciplinis soli inhaereat Mathesi, nec in alium locum, etiamsi vocatus posthac secedat . . .

Fol. 99. Klaproth an Schwachheim.

Osterode, d. 8. Febr. 1724.

f. 36. Der Landgraff von Hessen hat den berühmten Mathematicum Wolf zum Professore Matheseos nach Marpurg berufen . .

Fol. 73. Andreas Braun an Löscher.

Leipzig, 15. Nov. 1723.

f. 169. . . Heute frühe umb 9 Uhr . . ist Herr Hofrath Wolf . . auf Ewig aus Halle gereiset. Nun wirstu denken warum Er hatte bisshero einen Streit mit der hiesigen theol: Facult: davon auch einige Schriften zum Vorschein kommen. Diese Facultät

nun hat er bisshero allemahl ziemlich grob abgewürtzet, dass sie auch wieder Ihm bey Hoffe nichts ausrichten können, allein da man sich alles Gutes wegen des Streits zu H. Hofr. Wolffen versah, kam heimlicherweise unser Bischof (A. H. F.) mit einem Handbriefgen an unsern gnädigsten König u. stellte Ihm vor, dass Er als König nach seinem gewissen verbunden wäre, auf die Lehren des P. Wolffen acht zu haben. Er lehrte atheistische Principien, u. brächte die gute Universität ins Verderben. Er wolte Ihm als dem König also alles auf seine Seele u. Seeligkeit gebunden haben, wofern er nicht eine Aenderung träfe. Darauf kam gestern abends um 4 Uhr der Befehl an den Hofr. Wolffen sich bin 48 Stunden aus den Preussischen Landen zu machen, oder bey attrapirung gleich des Stranges bestraft zu werden. Herr Prof. Thümming ist sogleich auch sein Patent als Professor wieder abgefordert worden, und also ist allhier alles wieder in der grössten Consternation. Wolffs Metaphysic u. Moral sind hier schon verbothen. . .

Fol. 119. Stat. Wilh. Reineke an J. Chr. Wolf.

Wittenberg, 16. Aug. 1732.

f. 448. . . In Philosophicis Wolfiana sequitur castra quisquis vult esse aliquis, quod an satis circumspecte fiat ab omnibus, nec scio, ne si scirem dicere ausim. Hollmannus magno plausu excipitur, sed multis quoque exosus est . . .

Fol. 74. M. Martin Günther an Löscher.

Wolfenbüttel, 16. Nov. 1721.

f. 296b. . . Es war H. Prof. Wolf vorher Rector gewesen und dieser hatte sich der gesammten civium Academicorum Liebe (wie wol einige meinen durch allzugrosse Nachsicht) erworben, hier war das völlige Contrarium. Ueberdies kam noch darzu, dass die H. Proff. Theologiae des H. Prof. Wolfs Wiederlegungsrede ange[?]cket haben, als hätte er wieder die Theologie darinnen gesprochen u. das Licht der Natur zu hoch getrieben, weswegen sie auch eine Auslieferung der Oration von Ihm verlanget. H. Prof. Wolf zeigte mir die oration u. deren Contenta, und darinnen habe er Scholam sublimiorem ob inferiorem Chinensium philosophice sehr hoch ge-

trieben, wieder der Hall: Meinung, aber intellectum pro schola sublimiori ausgegeben, und da hielte Er davor, sie müsstens vor eine Satyram auf ihr Waysen-Hauss angenommen haben, weil die durchgehends a voluntate anzufangen pflegen. Er las mir auch die Antwort für welche Er denen H. Theologis geschrieben, darin contenta waren 1) dass Er Ihnen nicht verbunden wäre, die Oration auszuliefern, 2) Sie hätten solche selber gehöret und wunderte ihn, dass sie sich durch ihre Adhärenten und anderen dergleichen Leute, so zugegen gewesen, auf dergl. Gedanken bringen liessen. 3) Sollten die insistiren, so würde er zwar nicht enthalten die oration zu communiciren, doch aber bey anderen unverdächtigen Theologis . .

O) Bayle.

Qu. 18 f. 364.

Domino Matthiae Nicolao Kortholto Petrus Bayle.

Quem ad me fasciculum misisti mense Januario praeterito, is demum ante paucas septimanas mihi traditus est. Haud possum verbis significare quantopere exsultem ea amoris Tui significatione, tam insigni honore quo me cumulasti nomine meo prolato in tanta virorum eruditorum corona. Est profecto Tua oratio iis hominibus eloquentiae decoratae quae Te dignum antiquorum hyperaspisten prodant et applausu eruditae caveae dignum exhibeant . . .

Rotterdam III kal. Mai MDCCI.

Ebda. Joh. Christ. Boehmer an Joh. Heinr. Majus.

Hannover, 27. Dec. 1724.

f. 329. . . . Quae de antiqua, contra Peraetum, eloquentia facunde olim disseruisti, egregia sunt, ab acutissimo Baelio ex merito laudata . . .

Qu. 33. Ad. Fr. Beyer an Chr. Thomasius.

Haag, 7. Jan. 1701.

f. 262. . . . ob ich wohl den Herrn Clerc in Amsterdam bald nach unserer Ankunft in Holland angetroffen und das von Ihm

mitgegebene Buch Ihm überreichet, so habe ich doch den Herrn Baile erst vor wenigen Tagen in Rotterdam funden. Sie haben beiderseits sonderlich der letztere sehr contestirt, wie lieb Ihnen das praesent sey, u. erwehnte der erstere, Mons. Clerc, dass Er dadurch Anlass nehmen wollte, selbst an meinen Hochgeehrtesten Herrn Rath auf eheste zu schreiben, welches auch vielleicht inzwischen geschehen. Mons. Baile aber bath, Ihn zu entschuldigen, dass Er wegen des unter Handen habenden Dictinarii sobald nicht würde schreiben können, doch würde Er meinen hochgeehrtesten Herrn Rath und seine Schriften ofters in berührtem Werke zu citiren Gelegenheit nehmen. Mons. Clerc, welcher hiesigen Orths vor einen Socianer gehalten wird, discurrirte mit mir meistlich von dem damahls gleich kundgewordenen Tod des Königs von Spanien. Mons. Baile aber von meines Hochgeehrtesten Herrn Raths und dero Herrn Vaters Schriften mit Beyfüge, dass Ihn solche sehr contentiret. Den Herrn Poiret habe noch nicht gesehen . . .

Qu. 42. Calvör an Schwachheim.

[Clausthal, 1706.]

f. 6. . . . Der gelehrte Bayle hat dergleichen Beschuldigung leiden müssen, hat aber in agone über das Unrecht, so ihm seine adversarii anthäten, geschrien, und ist mit einer orthodoxen Confession von hinnen gefahren . . .

P) Karl Ludwig v. d. Pfalz.

Fol. 23. Nicl. Beunck an Boecler.

Amstelodami, XIII Apr. 1654.

f. 194. Heidelbergae frui conspectu et colloquio Sereniss. Electoris nobis datum est . .

Fol. 27. Heinsius an Langermann.

Holmiae, 1661 a. d. VII/XVII Decemb.

f. 106. . . Ad Electorem Palatinum, iam scripsi. Proxime cum scribam denuo, tuam operam implorabo. Erit enim id nonumquam

mihi faciendum quando Princeps Serenissimus id sibi gratum fore testatur. Hodie a Ludovico Fabricio epistolam accepi, qui verbi divini in aula ista praeco est, et sacras literas in Heidelbergensi Academia publice interpretatur ... Gronovum ab Electore invitatum esse non opinor ...

Fol. 82. Abr. Hinckelmann an Joh. Fr. Mayer zu Hamburg.

Schwallbach, 21. Juni 1688.

f. 55. [Ueber die evang. Gemeinde zu Heidelberg u. ihre Beziehungen zum Kurfürsten.]

Q) Oldenburg.

Fol. 124. T. Gale ill. doct. vino Marquardo Gudio J. D. (Vgl. Archiv 1896 S. 322.)

f. 34. .. quisquis sit Tuus erga bonas literas intellexi, cum alias, tum ex nuperis, quarum particulam mihi exhibuit Amp. Dn. Oldenburgius.

R) Malebranche.

Qu. 63. Arn. Greve an Joh. Christian Wolf.

Wittenbergae d. XIV Kal. Junii A. MDCCXX.

f. 225b. ... Praetera te quoque rogatum volo, ut si forsan Lockius de intell. hum. editio Gall; Malebranche de inv. verit. aut Crousaz in auctione librorum occurrit, mei memor sis ...

S) Jac. Thomasius.

Qu. 39. Ad. Christ. Jacob an Carpzov.

7. Jan. 1678.

f. 56b. ... nactus est (Jac. Thomasius) adversarium, qui sub Crabronis nomine indignissimos erga optimum innocentissimumque virum edidit strepitus, vulgatis sceleratis aliquot chartis, quae sicut auctoritate Magistratus Academ. statim suppressae et prohibitae sunt ...

T) Poiret.

Qu. 13. Aurivillius an J. H. Majus.

Haagae Comitis, 2. Aug. 1703.

f. 14b. Cum Poireto etiam sermonem habui fuitque praecipua colloquii materia, quod imprudenter admodum agant multi hoc tempore, qui, quamprimum in divinis mysteriis quid prae aliis ex divina illuminatione cognoverint, intempestive id ipsum in vulgus spargunt, unde scandala deinceps existunt Ecclesiae, maxime nocitura. Quod ut omnino verissimum est, ita vereor, ne prudens ille vir contra hanc suam assertionem in multis ipse peccaverit, et fortassis etiamnum peccet . . .

Qu. 33. Prölaeus an Chr. Thomasius.

27. März 1697.

f. 152b. (vgl. f. 134b). Commendat eam (Bourignoniae vitam) Poiret, quod in aperiendis animi vulneribus occultis, solicite admodum versetur . . .

U) Naturalisten, Atheisten u. Ä.

Fol. 74. Seb. Edzard an Löscher.

Hamburg, 18. Oct. 1721.

f. 33b. . . . H. Rusmeyer, der auch Professor Theologiae zu Greifswald ist, hat gleichfalls ohnlängst ein scandal angerichtet, indem er auf der Catheder . . . gesagt, einem Theologo wäre Philosophie nicht nöthig, philosophia wäre origo omnium haeresium in Ecclesia . .

Qu. 42. Calvör an Schwachheim.

Clausthal, 17. Decemb. 1712.

f. 12. . . Gott wolle sich seines armen Zions erbarmen. Es fallen ja alle gute ordnungen je mehr u. mehr dahin, u. reisset der Libertinismus et Singularismus bei ipso Clero Evangelico wie eine Wasserflut ein, dadurch dann alles völlig wird zu Boden gestürzet . . .

Ebda. Falkenhagen an Schwachheim.

Medingen, 29. Dec. 1699.

f. 59[b]. .. Hoffart, Eitelkeit, Atheisterei sein fast aufs Höchste kommen und können nicht mehr bestehen, es müssen entweder bessere Zeiten oder der jüngste Tag kommen ...

Fol. 74. Joh. Dan. Herrnscheid an Löscher.

Halle, 2. Oct. 1719.

f. 485. .. Solcher Sinn u. Endzweck leuchtet insonderheit aus dem hervor, was Ew. Hochwlg. ... sagen, allwo unter andern der Pietismus, dessen sie uns beschuldigen, dem Papismo, Naturalismo, Enthusiasmo, Syncretismo an die Seiten gestellet ... wird.

XVI.

Les lois organiques de l'histoire de la psychologie.

Par

Maurice De Wulf,
Professeur de philosophie à l'université de Louvain[1]).

Comme il y a une philosophie de l'histoire, il existe une philosophie de l'histoire de la philosophie. Car ce n'est pas tout de déterminer la signification et la valeur des systèmes philosophiques, de fixer la filiation des écoles et leurs réciproques infiltrations; on peut encore se demander pourquoi ces systèmes et ces écoles surgissent à telle période de l'évolution historique plutôt qu'à telle autre, quelle est la raison de leur ordre de succession et de dépendance.

Est-ce le hasard qui détermine l'apparition des divers phénomènes de l'histoire de la philosophie? Est-ce un effet du hasard que la synthèse d'Aristote ait été précédée d'un travail philosophique de trois siècles, et que le moyen âge n'ait pas donné à ses recherches psychologiques une orientation Kantienne? Ou bien faut-il dire qu'à la base de la vie philosophique des peuples, il y a certaines grandes lois, auxquelles l'humanité ne peut se soustraire dans son développement, parcequ'elles sont inhérentes a sa nature?

Si, comme nous le croyons, on découvre dans l'évolution des cultures philosophiques une action de forces immanentes, à la-

---

[1]) Leçon d'ouverture du cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain sur l'Histoire des Théories psychologiques.

quelle l'humanité obéit irrésistiblement à tous les temps et à toutes les latitudes, l'histoire de la philosophie ouvre des horizons inconnus à la philosophie elle-même et un jour nouveau vient l'éclairer.

Quand nous parlons d'une action irrésistible, il ne s'agit certes pas de l'éducation intellectuelle d'un philosophe en particulier. Mille circonstances de son milieu peuvent le soustraire à l'empire d'une loi générale, sans compter que la liberté individuelle peut influer sur le cours des évènements: il s'agit de l'éducation intellectuelle d'un peuple ou d'une race, de la marche suivie par une civilisation, marche fatale et invincible, contre laquelle vient se briser la volonté et même le génie de l'individu.

L'étude détaillée de ces lois organiques qui régissent le développement de la pensée philosophique à travers l'histoire trouverait sa place marquée dans ce qu'on a appelé en Allemagne, depuis Lazarus et Steinthal, la Psychologie des peuples (Völkerpsychologie.)

* *
*

Restreignant nos recherches à une branche philosophique: la psychologie, nous nous proposons, dans cette étude, d'esquisser quelques-unes des lois qui sont à la base de son évolution et que, de ce chef, nous appelons lois organiques. Nous les ramenons à trois.

I. La culture psychologique est intermittente.

II. L'avènement complet de la psychologie coïncide avec la maturité de l'esprit humain.

III. La psychologie est dogmatique avant d'être critériologique ou critique.

La base naturelle de ce travail ce sont les théories psychologiques elles-mêmes dans leur groupement historique.

I.

Première Loi.

La culture psychologique est intermittente.

Si nous jetons un coup d'œil d'ensemble sur la marche de la psychologie, pendant les diverses périodes historiques, nous nous

trouvons en présence de cette première grande loi: que la culture psychologique est intermittente. Remontez au berceau même de la pensée historique, dans l'Inde, quinze cents ans avant Jésus-Christ: les hymnes du Rigveda sont muets sur les problèmes de la vie psychologique. Au contraire, à la fin de la période brahmanique, l'idée psychologique est souveraine, puisque l'identité du moi-même (âtman) avec la force cosmique est le thème fondamental que l'on retrouve sous mille variantes dans les Upanishad[2]).

De même les premiers Grecs, contemporains des Brahmanes, ne se doutent pas que l'homme, avec ses multiples activités psychiques, puisse être à lui-même un sujet d'observations fécondes. Il faut se reporter à Socrate et même à Platon et Aristote (3 s. av. J. C.), pour voir la philosophie grecque définitivement lancée sur la voie des études psychologiques.

Croyez-vous que, fixée par les plus grands génies de l'antiquité, la science de l'homme ait acquis désormais dans l'histoire de la pensée un droit de cité définitif? Quelques siècles à peine après Aristote, nous sommes en présence d'un monde de penseurs qui n'entendent rien à la psychologie: un travail plusieurs fois séculaire sera nécessaire pour initier les naïves générations médiévales aux recherches sur le moi. La psychologie ne redevient science propre qu'à la fin du 12ième siècle; elle brille d'un éclat inconnu pendant le 13ième et la première moitié de 14ième siècle; puis une fois encore elle s'éclipse dans les errements de la décadence scolastique.

Au 17ième siècle enfin, elle se réveille plus vivace que jamais, et elle remplit presqu'à elle seule, toute la période moderne et contemporaine.

Ce mouvement de va-et-vient, cette alternance de haut et de bas suffirait déja à montrer, contre les tenants de l'évolutionisme à outrance, que le développement de la sience psychologique n'est pas emporté dans la marche en avant d'un progrès indéfini. Les

---

[2]) cf. Dr. Paul Deussen, Allgemeine Gesch. d. Philos. — I Bd. 1. Abth. Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's. Leipzig, 1894 p. 127, et suiv.; 282 et suiv.

temps d'arrêt, voire même de „regrès", que l'histoire enregistre, acquièrent d'ailleurs une signification plus complète, si on rapproche les développements de la psychologie de ceux de la philosophie tout entière. Ici aussi, l'apriorisme de la thèse du progrès indéfini trouve sa condamnation dans les faits. En mettant ce point en lumière, nous entrerons plus avant dans notre sujet.

* *
*

Si on laisse de côté les Egyptiens, les Chinois et les peuples du groupe sémite, on peut dire que le monopole de la culture philosophique est détenu par la race indo-européenne. Chose étrange! même chez les divers peuples de cette race, la vie intellectuelle et philosophique ne circule pas en flots parallèles. L'éveil de la réflexion se produit d'abord dans l'Inde, où pendant plusieurs siècles, il faut chercher exclusivement les leçons de la sagesse antique (philosophie indienne). Plus tard seulement, le groupe européen s'intéresse aux spéculations philosophiques: la race grecque d'abord, la race italique ensuite (philosophie grecque et latine) et bien des siècles après, les peuples de l'Europe centrale et septentrionale (philosophie du moyen âge et philosophie moderne).

Or, chacune des périodes de ce mouvement successif a eu son élaboration autonome. Dans chacune nous trouvons ce rythme inhérent aux œuvres humaines: un développement, une apogée, une décadence. On peut définir l'histoire de la philosophie: une série de cycles fermés, comportant chacun un triple processus de développement, d'apogée, et de décadence.

La Grèce et l'Occident médiéval fournissent des exemples classiques de cette marche ascendante et descendante. Répandue sur les six siècles qui précèdent la venue du Christ et sur les six siècles qui la suivent, la philosophie grecque accuse sa lente formation depuis les premiers essais des physiciens de l'Ionie jusqu'aux dernières déclamations des sophistes; Socrate, Platon, Aristote résument sa splendeur; les écoles postérieures à Aristote préparent peu à peu sa chute et la célèbre phalange des philosophes alexandrins ne sont eux-mêmes que des décadents de génie. Après

qu'un édit de Justinien vient fermer la dernière école philosophique de Grèce, il y a comme un répit dans l'enfantement philosophique. Mais bientôt une sève nouvelle monte, et sous sa poussée le génie médiéval se fait jour. Son évolution embrasse aussi environ douze siècles. Entre les premiers glossateurs du 9ième et les esprits compréhensifs de la fin du 12e siècle — Jean de Salisbury par exemple — il est facile de saisir le rapide progrès de la pensée. Exubérant de fécondité est la l'âge d'or de la scolastique, et le 13ième siècle marque une des ères les plus brillantes de l'esprit humain. Mais avec les successeurs de Duns Scot, les subtilités logiques font invasion dans les écoles: au 15e siècle la pensée médiévale est étouffée par le verbiage et le formalisme.

La régularité de ce rythme n'est pas toujours aussi saisissable dans le cycle indien et le cycle moderne. La philosophie indienne a perdu de longs siècles dans de laborieux tâtonnements; sous ces latitudes tropicales, l'intelligence est paresseuse. Quand elle eut revêtu la forme du panthéisme psychologique, la philosophie indienne resta stagnante et inerte: les productions actuelles de l'Inde ne sont que le prolongement des théories émises plusieurs siècles avant notre ère.

Autant la philosophie indienne est lente, autant la philosophie moderne est mobile. Pour des causes que nous étudierons plus loin, elle atteint aussitôt sa maturité, et revêt des formes complexes, sans traverser cette période d'essai, qui fut si longue à d'autres époques historiques.

Quoi qu'il en soit, nous en concluons que la pensée philosophique ne suit pas une marche uniforme et nécessaire vers une perfection idéale; elle a des tournants dans son histoire, après un certain temps elle se replie sur elle-même, elle revient à son point de départ.

Dans ces cycles, il est intéressant de chercher quelle place revient aux diverses branches philosophiques. Or la place faite à la psychologie est la place d'honneur.

II.

Deuxième Loi.

L'avènement complet de la psychologie coïncide avec la maturité de l'esprit humain.

Avant de justifier, l'histoire en main, l'exactitude et l'universalité de cette loi, il est important de nous arrêter sur le développement subjectif de l'esprit dans l'individu. Nous découvrirons en effet des parallélismes remarquables entre la vie psychique des individus et celle des races.

A l'éveil de ses facultés cognitives, l'homme, par un effort spontané, saisit le monde extérieur. D'instinct, l'enfant extériorise ses sensations. Il voit ceci, il prend cela. Son propre corps lui paraît quelque chose d'objectif, étranger à ses puissances appréhensives. De même, à son aurore, l'intelligence ne perçoit dans les choses que la note générale d'être, sans qu'elle oppose de prime abord l'être extérieur à cet être intime qu'on appelle le moi. L'activité spontanée de l'intelligence s'exerce depuis longtemps déjà, quand, pour la première fois, elle se saisit comme un principe conscient. Pour ce faire, il faut un retour sur soi-même et ce retour exige un effort. Cela est si vrai que pour découvrir, non plus la simple existence d'un principe conscient, mais sa nature, de longs raisonnements s'imposent, et les conclusions divergentes auxquelles on peut aboutir donnent naissance à de nombreux systèmes sur l'âme, son origine et sa destinée. Pour ceux qui sont appelés à la science, comme pour ceux qui ne s'élèveront jamais au dessus des connaissances vulgaires, telle est la marche ascendante de l'esprit. Cette théorie sur le développement de la connaissance est celle d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin; nous la croyons exacte.

A ceux qui ne seraient pas convaincus de sa justesse, nous suggérons ce fait intéressant qu'elle trouve une confirmation remarquable dans la vie psychologique des peuples.

En effet, les peuples, tout comme les individus, commencent par l'étude du monde extérieur; ils font de la

cosmologie et de la métaphysique avant de cultiver les sciences psychologiques.

Pour observer le phénomène dans toute sa pureté, il faut se reporter aux débuts de civilisation, c'est-a-dire aux époques où la race est réduite à ses propres forces, et doit par un effort spontané, sans le secours prépondérant d'influences étrangères, assurer les conditions de sa vie matérielle et intellectuelle. Avant de philosopher, le peuple songe à sa sécurité au dedans et au dehors. La science est fille de la paix, et se trouve compromise avec elle. Dans l'antiquité et au moyen âge, cette sécurité était infiniment moins stable qu'elle ne l'est aux temps modernes. Autrefois, les peuples émigraient en masse; ils se déplaçaient, non pas paisiblement mais d'une manière violente. L'envahisseur ne prenait pas seulement la place du vaincu, il démolissait ses œuvres, renversait ses institutions. Que de fois dans ces duels gigantesques de races, une civilisation naissante a-t-elle avorté! Quand, à la décadence de l'empire romain, les Goths se furent fixés en Italie, ils acquirent de bonne heure, sous le règne intelligent du roi Théodoric, une prospérité du meilleur augure. Les arts, les sciences et les lettres trouvaient dans ce prince barbare un ardent protecteur. A sa cour se révélèrent plusieurs écrivains, jeunes de pensée, mais traduisant toute la vigueur de la race. Les plus connus sont Cassiodore et surtout Boèce, dont la métaphysique rudimentaire fut pour toute la première période du moyen âge un monument sacro-saint. Malheureusement, de nouvelles invasions vinrent pulvériser cette civilisation naissante, et leur tourbillon meurtrier emporta la culture philosophique. Les Goths furent chassés par Bélisaire, comme plus tard Bélisaire lui-même dut évacuer l'Italie et laisser la place aux Langobards. Ce n'est qu'à la fin du 8ième siècle, quand les invasions sont terminées qu'on voit reparaître en Occident le culte des sciences et des lettres. Au 10e siècle, les Normands ont failli compromettre une dernière fois l'œuvre des successeurs de Charlemagne, en mettant l'Europe à feu et à sang. Aussi le 10e siècle est-il à la fois le plus sombre et le plus stérile dans l'histoire de la philosophie médiévale.

Il est trois époques dans l'histoire de l'humanité qui nous

offrent des exemples classiques d'un début de civilisation, et nous permettent de toucher du doigt le processus de développement suivi par les races; ce sont: la période indienne, la période grecque et la période médiévale. Or dans chacune de ces périodes se vérifie la loi que nous avons énoncée.

Nulle part l'évolution de la pensée humaine n'apparaît aussi autonome que dans l'Inde. La race indienne est une race réfractaire à toute influence étrangère. La configuration du territoire qu'elle habite — ce cercle formé par les plus hautes montagnes du globe — a favorisé cet isolement intellectuel. Pénétré du plus profond mépris pour la vie terrestre que la générosité du climat rendait si facile, le génie indien s'est appliqué fiévreusement à la recherche de l'Eternel: sa première affirmation a été une affirmation panthéistique, et elle a servi de leit-motiv à la philosophie indienne toute entière.

Or, dans ce panthéisme lui-même, nous observons une superposition de formes. Les premiers hymnes du Rigveda chantent un Dieu cosmique, l'être unique, vibrant sous mille apparences, à travers les phénomènes de l'univers. Peu à peu cette conception se transforme; au concept concret anthropomorphique se substitue un concept abstrait et métaphysique de l'être. Puis ce concept devient celui d'un principe conscient, du soi-même (âtman). La construction du monde, telle qu'elle apparaît dans les Upanishad est d'origine psychologique. Comme le moi-même est le fond constitutif de notre être, ainsi le soi-même des choses est le principe de leur réalité. Ce soi-même absolu est Dieu; il soutient et absorbe en lui toutes choses[2]).

Il n'en est pas autrement en Grèce. Pour les premiers penseurs grecs, la nature extérieure est l'unique domaine de leurs investigations, et leurs ouvrages portent ce titre stéréotypé περὶ φύσεως. Expliquer, par un principe simple, la genèse et les changements de l'univers, est le problème philosophique par excellence. Et ce que ces prétentieux naïfs veulent découvrir dans la nature, c'est son essence intime et absolue, c'est à dire l'essence telle

---

[2]) Cfr. Deussen op. cit.

qu'elle existe en elle-même, indépendamment du concept que nous en avons.

Avant que l'on n'étudiât ces mêmes problèmes sur la nature des choses, dépendamment de nos facultés même de connaître, trois cents ans se passèrent. Les deux grands génies de la Grèce, Platon et Aristote ont été des esprits synthétiques, parce qu'ils étaient psychologues. Ils ont embrassé toutes les branches du savoir philosophique, et leur ont donné une unité puissante, en faisant tout converger autour de l'étude du moi. Ici encore, le plus grand siècle philosophique est un siècle de psychologie.

L'Occident médiéval a vu se produire le même phénomène: tout l'effort des premiers siècles est absorbé dans des questions de métaphysique et des dissertations sur la nature des choses; — l'importante question des universaux n'est posée aux 9ième, 10ième, 11ième et 12ième siècles que sur le terrain ontologique[4]). Quand a-t-elle été résolue? Le jour où on a employé le moyen unique de la résoudre, à savoir quand on a déterminé le processus génétique de nos connaissances abstraites et universelles. — Les recherches psychologiques se dessinent lentement. Chez le plus beau penseur du 12ième siècle, elles sont encore timides et imparfaites — mais elles se révèlent triomphantes et dominatrices au 13ième siècle. Chez les Grecs, comme chez les scolastiques, c'est la psychologie qui a donné à la science philosophique ses visées compréhensives; son avènement coïncide avec la maturité de l'esprit philosophique.

On nous demandera peut-être pourquoi, dans le choix de ces exemples, nous avons laissé de côté la philosophie moderne. — La loi que nous étudions ne se vérifie-t-elle pas dans le cycle d'idées nouvelles qui commence avec le 17e siècle? Pas avec la même rigueur, ou, plus exactement, cette loi trouve une contre-épreuve dans la marche de la philosophie moderne.

N'oublions pas, que pour observer le jeu spontané des forces psychiques d'une race, celles-ci doivent être abandonnées à elles-mêmes, tirant de leur propre fonds la série de leurs manifestations.

---

[4]) Voir mon étude sur Le Problème des universaux dans son évolution historique du IX au XII siècle (Archiv f. Gesch. d. Philosophie. Bd. IX 1896.)

En d'autres termes, nous devons être en présence d'un début de civilisation. Il n'en est point ainsi au 17ième siècle. Le temps où vécut Descartes ne ressemble en rien à celui des rhapsodes grecs ou des barbares médiévaux. Autant l'état social des royaumes francs est rudimentaire, autant la société française du 17e siècle est raffinée. Non seulement la vie matérielle était assurée, mais surtout toutes les questions d'une philosophie intégrale étaient posées: la philosophie moderne n'a pas dû les chercher; elle n'a fait que les reprendre pour les résoudre à sa guise. Elle les a reprises à la scolastique dont elle est l'ingrate légataire. Rien ne ressemble dans les travaux de Descartes à ce douloureux enfantement de l'esprit, forcé de définir les problèmes mêmes à résoudre, et qui dans l'Inde, dans la Grèce, et dans l'occident médiéval a épuisé le travail intellectuel de plusieurs générations de penseurs. Voilà pourquoi les philosophes modernes ont pu sans effort étreindre toutes les questions de la philosophie et dépenser la somme totale de leur activité à les bien résoudre. La période moderne est essentiellement une période de psychologie, c'est a dire une période de maturité.

III.

Troisième Loi.

La psychologie est dogmatique avant d'être critique ou critériologique.

La psychologie est dogmatique avant d'être critique ou critériologique; cela veut dire que les philosophes tiennent pour vraies, ou conformes à la réalité, les informations de nos facultés cognitives avant de mettre en question leur véracité. Cette loi ne vise, on le voit, qu'un groupe de problèmes psychologiques, mais des problèmes si importants que leur solution se répercute sur toute philosophie, voire même sur tout savoir humain. Si nos facultés sont bien conformées et capables de nous donner des renseignements fidèles, nous pouvons marcher, avec assurance, dans le chemin qui mène au savoir. — Mais si ces facultés nous trompent, à quoi nous fier dans le monde fantasmagorique qui nous entoure? Si sal enim infatuatum fuerit, in quo salietur?

Quand les conditions nécessaires à leur fonctionnement se trouvent réunies, nos facultés cognitives se déploient spontanément et nous ne songeons pas, dès leurs premiers exercices, à douter de leur valeur. L'enfant qui ouvre les yeux voit les jouets placés devant lui et il étend la main pour les saisir, sans se demander si son œil ne le trompe pas sur l'existence réelle de ces jouets. La plupart des hommes conservent toute leur vie cette confiance instinctive de l'enfant dans ses perceptions spontanées. Demandez à un campagnard si l'attelage qu'il conduit existe en réalité et s'il n'est pas victime d'un mirage trompeur, il croira que vous déraisonnez.

Nous sommes en possession d'une foule de connaissances spontanées et d'un système complet de représentations sur le monde extérieur, quand, pour la première fois, cette réflexion surgit en nous: que jusque là nous avons adhéré en aveugles à nos puissances de connaître; alors la possibilité d'un contrôle se dresse devant nous. Sur quoi portera ce contrôle? Sans contredit, sur l'acquêt de notre âge dogmatique, sur tous les jugements que jusque là nous avons tenus pour certains, sans même songer qu'on pouvait mettre en question leur certitude. — La connaissance dogmatique précède donc nécessairement la connaissance critique, comme l'objet d'une recherche précède cette recherche même. Suivant le mot de Kuno Fisher, celui qui voudrait éprouver sa raison avant de s'en servir ressemblerait à un homme qui voudrait apprendre à nager avant de se jeter à l'eau.

Dans un premier examen réflexe sur la valeur de nos connaissances, le résultat auquel aboutit la raison n'est pas douteux: elle consacre et ratifie au nom de la critique les convictions de notre vie dogmatique.

Ultérieurement cependant, il arrive que l'homme pousse plus avant cet examen et qu'il instruise plus minutieusement un procès dont à prime abord l'issue lui semblait évidente. L'esprit s'interroge plus sévèrement; il cherche à déterminer ses limites, ses errements, ses imperfections, il s'applique à trouver en défaut nos perceptions sensibles, il se demande anxieusement si elles peuvent nous renseigner sur un monde extérieur. Divers systèmes

sont au bout de cette enquête contradictoire. Les tenants du scepticisme absolu — il sont moins nombreux qu'on ne le pense — se cantonnent dans le doute complet. Les subjectivistes de toute nuance tiennent que les lois qui régissent nos représentations s'appliquent au monde idéal façonné par notre cerveau, mais que rien ne nous autorise à étendre leur valeur au monde existant hors de nous. D'autres enfin, croient que la psychologie critique confirme définitivement le postulat qui sert de base à la philosophie dogmatique.

Ici encore, le travail philosophique des peuples offre de frappantes analogies avec celui des individus. Les premières générations d'une époque historique se servent des facultés cognitives avec la même confiance naïve que l'enfant et l'homme du peuple. Sur les apparences sensibles elles édifient tout un cycle de sciences rationnelles, y compris la philosophie. Thalès de Milet, Anaximène de Milet, Heraclite d'Ephèse affirment que l'élément fondamental qu'on trouve dans les entrailles de la nature est l'eau, l'air, le feu, sans se douter qu'un jour la philosophie mettrait en doute l'existence réelle des éléments. A part les sophistes, dont le doute était un artifice de rhétorique plutôt qu'une conviction raisonnée — et les sceptiques qui fondaient leurs doctrines sur la réfutation ab absurdo des systèmes de leur temps, on peut dire que la philosophie grecque toute entière n'a pas abandonné le point de vue du dogmatisme. Ni Platon, ni Aristote, ni Plotin n'ont un instant douté de la nature qui les avait si richement doués.

De même au moyen âge, la métaphysique audacieuse des premiers docteurs, et les synthèses du 13ième siècle sont toutes inspirées de l'esprit dogmatique. Ce n'est pas qu'à de certains moments le doute critique ne se soit éveillé — mais on sent dans les recherches critériologiques des scolastiques, que ces hommes n'ont fait qu'effleurer un problème dont la solution ne leur paraît pas douteuse. Henri de Gand ouvre sa Somme Théologique par un chapitre intitulé de possibilitate cognoscendi. Mais qu'on ne s'y trompe pas. Pas plus que ses contemporains il ne met en doute la possibilité du savoir humain. — Il démontre au

contraire sa véracité, en invoquant des arguments d'ordre ontologique, qui avaient cours dans toutes les écoles de son temps. La tendance spontanée et infaillible de l'homme vers le vrai, ce qu'on appelle parfois „l'instinct rationnel“, l'harmonie des facultés cognitives avec l'objet qui tombe sous leurs prises sont pour lui une pure application de la loi de la finalité, dont la place est si grande dans l'économie de l'aristotélisme scolastique. Tout dans l'ordre universel se dirige vers une fin et chaque être porte dans son sein une impulsion vers son terme providentiel. Or la fin de nos facultés est d'atteindre le vrai et elles ne peuvent en être frustrées.

Descartes lui-même et Bacon ne s'élévent pas beaucoup au dessus de cette critique psychologique rudimentaire. Le Discours sur la Méthode comme le Novum organum s'inspirent d'une même idée: trouver une méthode nouvelle pour arriver au vrai, et éviter ainsi les errements des scolastiques décadents. Cette méthode, les deux savants l'ont empruntée aux sciences, Descartes aux sciences mathématiques, Bacon aux sciences naturelles et expérimentales. Mais la recherche même d'une méthode nouvelle pour arriver au vrai, présuppose la possibilité même d'atteindre le vrai.

Ni les successeurs de Descartes ni ceux de Bacon n'ont posé le problème critériologique dans sa forme radicale. La lignée des rationalistes, tributaires des doctrines Cartésiennes (Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolff, les Wolffiens) partent tous de ce postulat dogmatique que le monde réel est conforme à nos représentations claires et distinctes et aux déductions logiques, more geometrico, de notre intelligence. Quant aux sensualistes issus de Bacon, — les uns évoluent vers le matérialisme, qu'on peut appeler la forme dogmatique de l'empirisme, puisqu'il admet comme réalité extra-mentale une matière sensible, perçue par nos sens (sensualisme matérialiste de Hobbes, des associationistes anglais, de Lamettrie, du baron d'Holbach etc.) — les autres et les plus logiques se rallient au subjectivisme, et réduisent l'objet de la connaissance à nos états représentatifs et à leurs combinaisons (sensualisme subjectiviste de Berkeley, Hume).

Les préoccupations critériologiques planent au dessus des sy-

stèmes subjectivistes anglais, mais c'est Kant qui devait leur donner toute leur ampleur et leur assurer la première place dans la philosophie du 18e et du 19e siècle. Depuis Kant en effet, il n'est plus permis de se désintéresser de la science critériologique. Celle-ci s'est détachée de l'idéologie, comme déjà, l'idéologie s'était détachée de la psychologie.

Kant estime que tous ses devanciers font de la philosophie dogmatique, en ce sens qu'ils partent d'une connaissance toute faite, quelle que soit sa nature, pour étudier la possibilité même de cette connaissance. Suivant lui, la philosophie critique doit rechercher la structure de la faculté, vierge de toute opération (raison pure), déterminer les conditions qui doivent précéder la connaissance (élément à priori, transcendental) et fixer d'après elles la valeur de certitude de nos représentations. Tel est le point de vue nouveau, profondément original de la „philosophie critique“ ou de la „critique de la raison pure“. Critériologique et psychologique dans sa pensée fondamentale, la philosophie de Kant se rapporte cependant à tout le cycle des connaissances scientifiques et philosophiques, qui subissent forcément le contrecoup de son criticisme.

On sait quelle est la réponse du philosophe de Koenigsberg. Notre sensibilité, comme notre intelligence, comme notre raison portent en elles des déterminations ontologiques (formes à priori) suivant lesquelles, sans même que nous en ayons conscience, nous construisons le monde extérieur. Celui-ci est le produit de notre organisation psychique. Rien ne nous autorise à appliquer au monde extramental nos conclusions sur le monde mental. La chose en soi c. a. d. la chose telle qu'elle existe indépendamment de nos facultés (Ding-an-sich) est l'x inconnue de la philosophie, car toute connaissance étant nécessairement conditionnée par les normes de notre esprit, pour connaître la chose en soi, nous devrions connaître sans connaître, ce qui est une contradiction.

L'influence exercée par Kant sur est considérable. A un double point de vue sa personnalité a influé sur l'orientation de la psychologie moderne.

1°. Il est d'abord le père du subjectivisme moderne — De

ce mouvement d'idées est issu le panthéisme allemand, bien qu'au terme des transformations qu'il a fait subir au Kantisme, celui-ci soit rendu presque méconnaisable — Depuis 1860, il s'est produit en faveur de Kant un regain de faveur (Le retour vers Kant) et sans conteste c'est à lui que les contemporains adressent avant tout leurs suffrages.

2°. Mais Kant a exercé sur les destinées de la psychologie une influence qui nous paraît plus importante encore. Non seulement il a trouvé le subjectivisme formaliste en réponse au problème critériologique, mais il a surtout posé ce problème pour lui-même; il en a fait la question du Sphinx que l'on doit résoudre avant de franchir le seuil même du temple philosophique. Depuis Kant, en effet, la question de la certitude est préalable, primordiale, quelle que soit d'ailleurs la réponse qu'on croit devoir lui réserver.

On peut se convaincre de ce fait en observant la place que la critériologie — si improprement appelée logique formelle — s'est faite dans la néo-scolastique, et combien il y a loin des raisonnements rudimentaires du XIII[e] siècle aux subtiles discussions des penseurs qui rajeunissent la philosophie traditionelle. A ce point de vue surtout, il est aisé de voir l'évolution que Kant a fait subir aux idées. Avec lui, la psychologie critique a définitivement détroné la psychologie dogmatique, et son règne n'est pas près de finir.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Karl Joël, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

IV.

Deutsche Litteratur der letzten Jahre über vorkantische neuere Philosophie.

Unter Mitwirkung von P. Hensel,

besprochen von

W. Windelband.

P. Hensel fährt mit der Besprechung deutscher Arbeiten zur französischen Philosophie des XVIII. Jahrhunderts fort.

MAHRENHOLTZ. Jean Jacques Rousseau. Leben, Geistesentwicklung und Hauptwerke. Leipzig 1889. VI u. 176 S.

Der philosophischen Arbeit und Gedankenentwicklung R.'s ist in diesem lesenswerten Buch hauptsächlich das Schlusscapitel gewidmet (R.'s welthistorische Bedeutung), das in einer höchst gelungenen Contrastirung R.'s mit Voltaire gipfelt. Der bei Weitem dornenvolleren Aufgabe einer Darstellung von R.'s Leben gehört der grössere Teil des Buches an. Mahrenholtz giebt selber zu, dass das letzte Wort über R.'s Confessions noch nicht gesprochen ist, um so bereitwilliger muss anerkannt werden, dass neben Morley es kein anderer Biograph R.'s verstanden hat in so hohem Grade sich von dem gewaltigen Eindruck der Confessions frei zu halten und lediglich anstatt sie noch einmal auszuschreiben, den Versuch zu machen den objectiven Tatbestand, so weit er sich ermitteln lässt, festzustellen. So werden denn Diderot, d'Alembert, Hume bedingungslos freigesprochen: es ist mir dem gegenüber merkwürdig, dass diese objektive Ruhe M. vollständig verlässt, so-

bald er auf Grimm zu sprechen kommt. Wenn M. Mad. d'Epinay Gerechtigkeit widerfahren lässt (S. 29), wenn er das Verhältniss der Houdetot zu St. Lambert ganz im Sinne der Moralbegriffe jener Zeit also milde beurteilt, so kann doch auch Grimm sein schroffes Verfahren gegen R. ebensowenig und aus eben denselben Gründen verargt werden, wie St. Lambert das seine. Es musste doch schon die niederträchtige Insinuation R.'s gegen Mad. Epinay bei ihrer Reise nach Genf — M. sucht sie allerdings S. 60 halb zu entschuldigen — Grimm jeden Verkehr mit R. zur Unmöglichkeit machen. Alle Abneigung gegen Grimm hätte aber M. nicht dazu veranlassen sollen, wie es mir scheint ohne jeden Grund Grimm als Verfasser des Denunziantenbriefes an St. Lambert zu vermuten (S. 59). Um so mehr als er auf der vorigen Seite noch mit vollem Recht „die lügenhaften Einflüsterungen Theresens" erwähnt. Dass Grimm übrigens dieses persönliche Zerwürfniss nicht auf seine litterarischen Urteile einwirken liess, zeigt die Correspondence, namentlich in dem Streit über den Emile und den Contrat sociale, wo wir Grimm dauernd auf Seiten R.'s finden. Auch das Urteil M.'s über „le petit prophète de Böhmischbroda" „sein Witz sei der eines Clowns und Possenreisers" (S. 52), scheint durch seine Antipathie gegen Grimm zu stark gefärbt. Wenn Voltaire sagte, „was fällt diesem Deutschen ein, mehr esprit zu haben als wir", so ist sein Urteil immer ein bemerkenswertes Zeugniss und auch ein so feiner Beurteiler wie Rosenkranz ist durchaus von der gelungenen Komik des Schriftchens erbaut. Auch das vermag ich nicht einzusehen, dass die zweite Hälfte der „Nouvelle Héloise" durch das Aufhören der Liebe zu Mad. Houdetot „in den Staub und Schmutz des Erdenlebens hinabgesunken ist". Diesem zweiten Teil zu Liebe — er mag uns heute gefallen oder nicht — mit seiner moralisirenden Tendenz hat R. den ersten geschrieben. Die Notwendigkeit, die Pflicht über die Leidenschaft triumphiren zu lassen, war ihm nicht nur durch Richardson vorgezeichnet, sondern in ihr bestand überhaupt die Entschuldigung, den Roman geschrieben zu haben. Dass aber vollends im zweiten Teil an „Stelle der Comtesse, die Schaffnerin seines Hauses Thérése Levasseur" (S. 65) tritt, ist eine kühne Construction, der niemand, welcher

der allzu gebildeten Julie gedenkt, ein Lächeln wird versagen können.

Sehr milde urteilt dagegen M., wenn er S. 8 Mdlle. Goton mit R. „nur ein neckisches Spiel treiben" lässt, auch das Verhältniss zu Mad. Larnage „ein schöneres" zu nennen, dürfte manchem als zu weitgehende Duldung erscheinen.

Bedenklich scheint mir ferner der Passus S. 126 „Wir glauben nicht an eine wirkliche Geistesstörung R.'s, deren Ursprung auf jene leidvollen Jahre zurückzuführen wäre, denn sein Verfolgungswahn war nur eine übertriebene Ausmalung der wirklich erduldeten Verfolgung"; dass ein Verfolgungswahn vorliegt, giebt M. zu und das Verhalten R.'s nach der Abreise von Wootton, sowie seine Rêveries à Jean Jacques lassen daran gar keinen Zweifel; worin sich dieser aber von einer wirklichen Geistesstörung unterscheidet, vermag ich nicht zu sagen. Endlich glaube ich nicht, dass die Bezeichnung Hobbes als des „Königstreuen Philosophen" (S. 87) das Richtige trifft.

Im Ganzen sind dies aber kleine Ausstellungen, die an dem vielen Richtigen und Schönen des Buches nicht mäkeln wollen. Besonders zu loben ist auch die kurze Darstellung der Stadtverfassung Genfs gleich zu Anfang, durch die der Leser sofort auf einen der wichtigsten Punkte im Leben wie im politischen Denken R'.s hingewiesen wird.

Fester. Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus. Stuttgart 1890. X u. 340 S.

Der Nebentitel dieses gehaltvollen Buches deutet an, worin der Verfasser die Beurteilung seiner Arbeit verlegt zu sehen wünscht. Es ist ein Seitenstück zu dem schönen Buche Erich Schmidts über Richardson, Rousseau und Goethe. Wie in diesem die Einwirkung einer der beiden grossen Leistungen R.'s, seiner Dichtung, uns vor Augen geführt wurde, so wird hier gezeigt, wie die historisch-politischen Gedanken R.'s sich bei seinen Erben, den Deutschen, in immer neuer Behandlung und Umformung vorfinden. Ja diese Umformung geht oft so weit, dass nur der, welcher die

Mittelglieder kennt, noch eine Verwandtschaft mit dem ursprünglichen Ausgangspunkt wahrzunehmen im Stande ist. So wird das Buch zu einer Geschichte der deutschen Geschichtsphilosophie — mitunter einseitig, immer aber höchst anregend und belehrend. Hier aber muss zunächst der auf R. selbst sich beziehende Teil besprochen werden.

Es handelt sich dabei vor Allem um die Frage wodurch die Umwandlung des Denkens R.'s von der Gestalt, wie sie die beiden Discours zeigten, zu der, die sich im Contrat social darstellt, bedingt ist, denn dass eine solche Umwandlung sich vollzogen hat, darf wohl heute als ausgemacht gelten.

Es ist sehr anzuerkennen, dass von dem Emile hierfür kein Gebrauch gemacht wird. Ganz abgesehen von der fast gleichzeitigen Entstehung des Emile mit dem Contrat sind die Aussagen über den Staat im Emile so schwankend und gelegentlich, die Ausbildung des Schülers ist so sehr dahin gehend ihn zum Privatmann zu machen, dass sich aus diesen ganz flüchtigen Bemerkungen keine Schlüsse ziehen lassen — sie würden auch eher dahin gehen, R. als noch auf dem Boden der Discours stehend erscheinen zu lassen. Um so mehr Ausbeute gewähren die „Fragments des institutions politiques", die Fester mit Recht „in die Uebergangszeit nach dem zweiten Discours" setzen will und damit stillschweigend ihre Identität mit der in Venedig geplanten Schrift zurückweist. Wenn auch hier die Nachteile der Gesellschaft für grösser gehalten werden, als ihre Vorteile, so erscheinen unter den Vorteilen doch schon Gerechtigkeit, Milde, Menschlichkeit, Edelmuth, Bescheidenheit, ja das Verdienst aller Tugenden überhaupt wird erst durch die Gesellschaft möglich. Es braucht sich nur noch die Ueberzeugung zu bilden, dass die Rückkehr zu dem auf den Naturzustand folgenden Idealzustand des menschlichen Geschlechts unnatürlich sei, und die Voraussetzungen, auf denen sich der Contrat social aufbaut, sind vorhanden.

Wenn diese Entwicklung, wie sie Fester giebt, vollständig das Richtige trifft, so wäre es doch zu wünschen gewesen, dass die früher herrschend gewesene Meinung, „es habe das Historische für R. nur ganz untergeordneten Werth gehabt" (S. 24) nicht repro-

ducirt worden wäre. Den Ansatzpunkt zur Ueberwindung dieses Vorurteils haben wir in dem Parallelismus der Verfassung des Stadtstaates Genf mit der des Contrat social, auf die auch F. hinweist. Wie sehr aber R. hier auf freilich idealisirtem historischen Boden steht, beweist die Schätzung des Privilegs des Bischofs Adhémar Fabri an die Genfer, das er in der Streitschrift gegen Tronchin (Lettres écrites de la Montagne) selber citirt und dessen grosse Bedeutung für den Contrat social das von F. nicht citirte Buch von Vuy Origine des idées politiques de R. treffend nachgewiesen hat. Es ist zuzugeben, dass die Ansätze zu einer besseren Würdigung des Mittelalters, die hier bei R. sich finden, immer wieder unter dem für uns fast unerträglichen Schwall von plutarchischen Reminiscenzen verschwinden und fast erstickt werden. Aber nicht ein Idealstaat, sondern das concrete Genf tritt immer mehr und mehr als „das neue Sparta, Paris als dem neuen Babylon“ (S. 32) in R.'s Denken gegenüber.

Wie nun die einzelnen Motive des R.'schen Denkens das Culturproblem, der Naturzustand, der tolerante Deismus in Deutschland wirkten, wie Lessing und Möser, Wieland und Iselin es versuchten sich mit R. zustimmend oder negirend abzufinden, möge man bei F. nachlesen (32—42); der erste Versuch die Gesamtheit der R.'schen Gesichtspunkte zu verwerten, erscheint dann bei Herder und ebenso treffend wird als die R. in Herders Denken entgegenarbeitende Macht nicht Kant, sondern Hume und Hamann bezeichnet. Auf Hume deutet sein jugendlicher religiöser Rationalismus, auf Hamann der Ausgangspunkt von der Entstehung der Sprache für seine geschichtsphilosophischen Betrachtungen. Aber in den „Ideen“ tritt der Einfluss R.'s um so stärker hervor, je mehr im Denken Herders Hume zurückgetreten war. Und wenn hier ebenfalls das Einzelindividuum als der Träger und Zweck der historischen Entwicklung erscheint, wenn Herder es nicht vermochte, den Staat als Culturanstalt irgend zu werthen, so sehen wir wie Herder, trotz gelegentlicher Ansätze zu einer höheren Auffassung, die wohl hauptsächlich auf ein intimes Einleben in die „Stimmen der Völker“, ihre eigentümliche poetische Eigenart, zurückgeht, im Wesentlichen doch ausser Stande ist den Boden R.'scher Gedanken zu verlassen.

Dies geschieht erst durch Kant, dessen mächtige Persönlichkeit es vermochte alle äusseren Anregungen nur so weit auf sich wirken zu lassen, als sie sich dem eigenen Denken widerspruchslos einordnen liessen. Ich glaube, dass hier F. eine der lehrreichsten Umbildungen, die R. bei Kant erfahren, nicht genügend berücksichtigt hat. Es ist ganz richtig, dass Kant den Menschen von Natur ebenso als schlecht ansieht, wie ihn sich R. als gut vorstellte, aber diese Schlechtigkeit des Naturmenschen ist für Kant (Rel. innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft I, 4) nicht ein letztes Factum. Wir müssen, um den Ursprung des Bösen in der Zeitreihe uns vorstellen zu können, einen Anfang der Sünde — analog dem Sündenfall — denken, an dem zugleich mit dem Bewusstsein des Sittengesetzes die Rebellion gegen seine Zumutung begann. Im Fall Adam aus der Unschuld haben wir das Vorbild der eignen Schuld. Das ist das Hineinrücken des Rousseau'schen Naturmenschen in die Sphäre des religiösen Erlebnisses. Die Ausführungen S. 76 hätten sich m. E. hierdurch vervollständigen lassen. Wie sich darum die Uebereinstimmung Kants mit R. über die Wirkungen der Cultur für das Glück der Menschen mit seiner Bejahung des moralischen Werts der Culturarbeit entwickelt, ist wiederum vorzüglich dargestellt.

Auf die weiteren Ausführungen F.'s hier einzugehen, verbietet das hier gestellte Thema. Es wird bei den einzelnen Denkern des deutschen Idealismus von Kant ab immer mehr die Formulirung, die die Gedanken R.'s bei Kant gefunden hatten, maassgebend. Typisch ist der Vorgang bei Fichte, der R. zu Ende zu denken meint, indem er in Wahrheit Kant zu Ende denkt, wie bei ihm der Pessimismus R.'s sich immer klarer zum entwicklungsgeschichtlichen Optimismus entwickelt, den das Denken Kants zu allererst möglich gemacht hatte. Bevor ich mich von dem schönen Buche wegwende, möchte ich aber noch auf die Darstellung der Geschichtsphilosophie Krauses hinweisen, die dem empfindlichen Mangel einer genügenden Darstellung dadurch soweit als möglich abhilft, dass sie auf kleinstem Raum alle wesentlichen Momente zur Einführung in Krauses Gedankenwelt enthält und somit ganz besonders dankenswerth erscheint.

JELLINEK, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. [Staats- und völkerrechtliche Abhandlungen. Herausgegeben von — Jellinek und — Meyer. Band I Heft 3.] Leipzig 1895. 53 S.

Aus der äusserst lehrreichen Schrift kommt für diese Uebersicht der Teil in Betracht, in welchem Jellinek gegen die Benutzung der Theorien Rousseaus im Contrat social für die Erklärung der Menschenrechte vom 26. August 1784 sich ausspricht. Das wird durch den Hinweis darauf versucht, dass diese Erklärung hauptsächlich unter dem Einflusse Lafayettes geschah und dieser selbst in seinen Mémoiren (II 471) auf Virginien als „auf den ersten Staat hinweist, der eine solche Erklärung der Rechte in vollem Sinn aufstellte". Aber nicht nur die Verfassung Virginiens, sondern auch die der anderen Einzelstaaten, so weit sie sich solche bereits gegeben hatten, waren in Frankreich seit 1778 (S. 10) bekannt und J. geht nun dazu über, die Déclarations des droits de l'homme et du citoyen" mit den amerikanischen „Bills of right" mit einander zu confrontiren, wobei sich zu grossem Teil eine wörtliche Uebereinstimmung herausstellt.

Ebenso aber sucht er zu zeigen, dass eine Erklärung von natürlichen Menschenrechten für einen Anhänger R.'s sinnlos gewesen wäre, indem die sämtlichen Rechte des Bürgers ihm nicht von Natur zukommen, sondern durch die volonté générale verliehen werden (S. 4—6).

Die ausgiebige Benutzung der amerikanischen Verfassungen ist durch J. völlig sichergestellt; die Frage ist ob wir uns dem Resultat der Nichtbenutzung des Contrat social ebenso anschliessen können. Dagegen spricht schon die Ueberschrift: Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Es wird hier zwischen zwei Zuständen unterschieden, der einfache homme dem citoyen gegenüber gestellt. Erinnert das erste schon an den Naturzustand, so leitet das Wort citoyen, das R. den Genfer Zuständen entlehnte und ihm Bürgerrecht in der französischen Sprache gab, ganz sicher auf Rousseau. Schon im Titel soll an den Contrat erinnert werden. Und wenn auch die eigentliche Zeit des herrschenden Einflusses R.'s erst noch kommen sollte, so sind verschiedene Bestimmungen

nur aus dem C. S. zu verstehen. So Artikel 4 über die Freiheit, zu dem J., wie er selbst zugiebt, ein genügendes Analogon in den amerikanischen Verfassungen nicht aufweisen kann. Hier wird zwar der Ausdruck droit naturel gebraucht, aber R. selbst hat diesen loseren Sprachgebrauch durchaus nicht immer vermieden. Das Individuum hat für ihn ursprünglich „das Recht“ auf Alles, wonach sein Wille strebt, es entsagt auf dies Recht beim Eintritt in den C. S. aber auch nur in dem Maasse, wie es die Volonté générale für notwendig hält und nach R. ist dies Maass so eng als möglich zu stecken, das heisst die Freiheitssphäre des Individuums ist so weit als möglich zu belassen.

Genau dies sagt aber Art. 4 der Déclaration. Auch der folgende Artikel der sich in die Formel: was nicht verboten ist, ist erlaubt zusammen fassen lässt und bei dem mir die englischen Parallelstellen ungenügend erscheinen, ist durchaus im Sinne des Contrat social mit seiner ängstlichen Sorge für die Erhaltung der individuellen Rechtssphäre. Die volle Bedeutung aber giebt erst Artikel 6. Die Eingangsworte: la loi est l'expression de la volonté générale giebt die Definition R.'s. Ich möchte sogar glauben, dass er den Terminus „volonté générale“ ebenso geschaffen hat, wie den des citoyen. Alle weiteren aus der Formel gezogenen Folgerungen sind die, welche R. selbst gezogen hat. Ebenso ist Artikel 17 die Preambel „La propriété étant un droit inviolable et sacré“ durchaus dem Standpunkt des Contrat social und des Emile entsprechend; die Energie der Beteuerung richtet sich gegen die Aufstellungen der Discours.

Ich möchte somit in der Erklärung der Menschenrechte einen Compromiss zwischen den Anhängern Lafayettes und den extremeren Anhängern R.'s finden, bei dem vorläufig der gemässigteren Partei noch der Löwenanteil zugefallen ist.

Schmidt, Rousseau und Byron. Ein Beitrag zur vergleichenden Litteraturgeschichte des Revolutionszeitalters. Oppeln und Leipzig 1890. 182 S.

Mit ausführlicher Benutzung des vorliegenden Materials wird hier eine Parallele zwischen Byron und Rousseau bis ins Einzelne

vervollständigt, die jedem, der auch nur die Namen beider Männer nennt, sich sofort aufdrängen muss. Es wäre zu wünschen gewesen, dass die Sammlung von Parallelstellen sogar nicht so reichhaltig ausgefallen; vieles erinnert an die scharfsinnigen Hypothesen der Shakespeare-Bacon-Forscher und könnte vielleicht Anlass zu ähnlichen Betrachtungen geben — denn zum Teil sind sie ebenso äusserlicher Natur. Wenig berücksichtigt finden wir den Grundunterschied beider Männer, der Aristokrat Byron, der Sohn des Volks Rousseau haben doch in letzter Linie nichts mit einander gemein. Dass Rousseaus Emile und St. Preux „blasirt" sind, erfahren wir mit Staunen S. 68. Auch die Parallele von Byrons Liebe zur Gräfin Guiccioli mit dem doch recht widerwärtigen Verhältniss R.'s zur Gräfin d'Houdetot (S. 48) ist recht gewagt. Dass die Aehnlichkeit des Kampfes, den beide Dichter gegen die Gesellschaft zu führen hatten, oft wörtlich übereinstimmende Aeusserungen hervorgerufen hat, ist aus der sorgsamen Sammlung mit Evidenz zu erweisen.

KRUEGER. Fremde Gedanken in J. J. Rousseaus erstem Discours. Dissertation. Halle 1891. 20 S.

Die wissenschaftliche Ausbeute des Schriftchens ist nicht erheblich. Dass Rousseau Gedanken Montaigne's benutzt, ohne ihn zu citieren (gegen manche von K. angenommene Entlehnung, z. B. S. 14, liesse sich Erhebliches einwenden), erstaunt wohl niemand, der weiss, wie sehr Allgemeingut damals Montaigne's Essays in Frankreich waren. Besser begründet ist der Einfluss Mandeville's, aber hier wird ja auch von Rousseau die Quelle ausdrücklich angegeben. Die Notwendigkeit, eine Benutzung Agrippa's von Nettesheim anzunehmen, hat mir K. nicht deutlich gemacht. Bei den geringen lateinischen Kenntnissen Rousseau's scheint mir das Latein Agrippa's sowohl wie Giraldi's eher auf das Gegenteil hinzudeuten. Wenn aber K. seine Schlussfolgerung dahin formuliert, „dass Rousseau alles Brauchbare und Interessante anderswo aufgelesen hat", so verkennt er in der Jagd auf Notizen, die er angestellt hat, ganz das gewaltige Ethos Rousseau's, das wahrlich zu der Skepsis Montaigne's und Agrippa's in einem seltsamen Gegen-

satz steht. Um in K.'s Weise zu arbeiten und zu urteilen, braucht es nur die Weisheit Rabbi Ben Akiba's.

GOESSGEN. Rousseau und Basedow. Burg b./M. 1891. 118 S.

Auch bei dieser schönen Arbeit diente die Darstellung Rousseaus nur als Ausgangspunkt: das Schwergewicht liegt in der Untersuchung des Einflusses R.'s auf die deutsche Pädagogik. Was die Darstellung R.'s betrifft, so wäre zu wünschen gewesen, dass sie den Standpunkt des Emile reinlicher von dem des Discours geschieden hätte. Wenn es auch schon für diese nicht zutrifft, dass „der Naturzustand als die ideell beste Lebensform gepriesen wird" (S. 15), so hätte doch dieser Irrtum compensirt werden müssen durch die centrale Stellung, die im Emile der in den Discours allerdings noch perhorrescirte Begriff des Eigentums findet. Man denke nur an die von dem schlauen Erzieher arangirte Komödie mit dem Gärtner und Emile; auf dem Standpunkt des Discours wäre sie gänzlich unmöglich gewesen. Sehr gut dagegen ist der kurze Hinweis S. 31 auf den Unterschied zwischen den Ideen Lockes und denen R.'s. Es ist wahr, dass fast alle einzelnen pädagogischen Gedanken R.'s sich bereits bei Locke finden und doch konnte erst der einheitliche Zusammenhang, in dem sie bei R. auftreten, das ganz andere Ziel, das R. wollte, einen Menschen zu bilden und keinen erfreulichen Landjunker wie Locke, diesen Gedanken ihre welthistorische Bedeutung geben.

In dem zweiten Teil, der Darstellung Basedows, wird zunächst das sehr merkwürdige Resultat erzielt, an einem typischen Fall zu zeigen, wie sehr die Zeit Rousseaus bedurfte. Eine sorgfältige Analyse der Schriften B.'s vor seiner Beeinflussung durch den Emile zeigt ihn uns als unruhig Suchenden, der unbefriedigt durch die herrschenden Ansichten doch noch im Wesentlichen auf ihrem Boden steht und in Folge dessen die eignen neuen Gedanken nicht zur Geltung zu bringen weiss, da sie auf dem hergebrachten Boden nicht heimatsberechtigt sind. Wie unersättlich damals noch die Anforderungen waren, die B. an das Lernvermögen der Kinder stellte, wie weit entfernt von dem entgegengesetzten Extrem bei Rousseau, ist S. 52 zu ersehen.

Dass dann mit dem Jahre 1768 eine merkliche, allmälig immer mehr sich steigernde Beeinflussung B. durch Rousseau stattfindet, ist von Gössgen durchaus zufriedenstellend nachgewiesen und in einer ausführlichen Polemik gegen Hahn (Diss. Leipzig 85) durchgeführt. Namentlich in der zweiten Auflage der „Praktischen Philosophie“ (1777) scheint dieser Einfluss zu gipfeln; die Vergleichung mit der ersten Auflage ist so lehrreich, dass sie ausführlicher hätte gegeben werden können. Dass durch diese starke Beeinflussung auch Basedows anfänglicher Rationalismus sich zersetzen musste, ist nur natürlich, wenngleich der Satz S. 76 „dass keine andere Quelle aus jener Zeit bekannt ist, aus welcher derartige Gedanken hervorgegangen sein könnten“, angefochten werden kann. Um „den systematischen Spitzfindigkeiten und Gewäsche“ mit Misstrauen gegenüber zu treten, genügt allein schon — um von Anderen zu schweigen — die Bekanntschaft mit Locke, mit dem sich Basedow gründlich vertraut zeigt. Wie sich dann auch die Umwandlung des Leibnitz-Wolffschen Optimismus zum Pessimismus vollzieht, wie Basedow den Versuch macht nach dem Beispiel Rousseaus aus dem Erzieher anstatt eines Vorgesetzten den Freund des Zöglings zu gestalten, zeigen die letzten Abschnitte.

Geiger. Augustin, Petrarca, Rousseau. Berlin 1893. [Aus geistigen Werkstätten. Heft 11.] 30 S.

Nach kurzer Uebersicht über den Inhalt der drei berühmten Confessionen wird zum Schluss die Summe ihres litterarischen Werthes und ihrer Bedeutung für die Jetztzeit gezogen, vielleicht mit etwas zu entschiedener Vorliebe für R., wie sie bei einer populär gehaltenen Schrift nicht befremden kann. Ich glaube weder, dass „Augustins Bekenntnisse den Theologen angehören“ noch dass Petrarca „in allem was er lateinisch schrieb, ein Steckenpferd der Litterarhistoriker ist“ (S. 29). Ist dies aber auch Geschmacksache, so muss doch auf das dringendste vor der Verwendbarkeit als Quelle gewarnt werden, die den Confessions R.'s (S. 27) ziemlich rückhaltlos vindicirt wird. Nicht nur, dass die Tendenz wenigstens in den späteren Büchern ganz klar zu Tage liegt, muss schon die Entstehungszeit der Confessions in Wootton, wo der erste zweifel-

lose Ausbruch von Verfolgungswahnsinn bald darauf erfolgte, gegen jegliche Verwendung des Buches, die über die ästhetische oder psychologische hinausgeht, misstrauisch machen. Auch die Beschönigung des Verhaltens R.'s seinen Kindern (S. 17) gegenüber ist bedenklich; der Grund, dass er sie dem Elend nicht habe aussetzen wollen, ist bei einer Unterbringung im Findelhaus nicht recht einzusehen, sondern die bittere Wahrheit ist die, dass R. sich ausser Stande fühlte für seine Familie zu sorgen und trotz aller späteren Beschönigungen (vergl. das Bürgerrecht der platonischen Republik Rêverie IX 313) vermochte er auch in späten Jahren an diese Handlung nicht ohne tiefe Reue zu denken. Auch die Furcht „vor dem sittlichen Elend, das jener warten würde, sobald sie dem Einfluss und der Erziehung ihrer Mutter und deren Angehörigen preisgegeben sein würden", der in den Confessions bestechend genug angegeben wird, ist für die Zeit, in der die Tat geschah, vollständig unbegründet. Es ist gerade das Verhängniss R.'s gewesen, dass er in jener Zeit die gänzliche Minderwerthigkeit Thérésens überhaupt nicht ahnte.

W. Weigand. Essays. München 1892. 321 S.

Die beiden ersten Essays über Voltaire und Rousseau haben uns hier zu beschäftigen.

Rousseau. An einen Essay sind nicht die Anforderungen zu stellen, wie an eine wissenschaftliche Arbeit. Weigand will hauptsächlich die Analyse des geistigen Lebens Rousseau geben und zeigen, was R. für unsere Zeit bedeutet. Doch wären einige Ungenauigkeiten besser vermieden. Wenn S. 71 Mad. de Warens „ohne allen praktischen Sinn" genannt wird, so steht dies im Widerspruch zu ihren sehr umfassenden industriellen Unternehmungen, die heute noch zum Teil bestehen und bei denen lediglich eine bei den ersten Unternehmern häufige Ueberschätzung ihrer Mittel den erhofften Vorteil an Andere übergehen liess. S. 76 wird der alten längst widerlegten Fabel über R.'s Selbstmord zu viel Ehre angetan, wenn es heisst „man weiss nicht ob eines natürlichen Todes oder durch eigene Hand". Ebenso hätte die Angabe S. 73 dass er „auf Diderots Anregung . . . die Abhandlung über

Künste und Wissenschaften schrieb", wohl fortbleiben können. R.'s und Diderots Darstellung der Sache können sehr wohl nebeneinander bestehen und zeigen nur, dass R. bei seiner eigentümlichen Schwerfälligkeit ausser Stande war, dem Freunde die ihn heftig bewegenden Pläne mitzuteilen. Zudem giebt Weigand R.'s Version S. 80, ohne den Versuch zu machen, sie mit seiner früheren Behauptung zu vereinen. Weshalb wir S. 84 durch den Darwinismus „der bereits den geistigen Mittelstand erobert hat, über den vermeintlich glücklichen Naturzustand R.'s nur lächeln können", ist mir unerfindlich geblieben; die Entwicklung des Menschen bei R. hat oft überraschende Anklänge an den Darwinismus und es wäre nur dann ein Lächeln am Platz, wenn der Darwinismus so aufgefasst wird, wie ihn Spencer und Weigand fassen, dass „Entwicklung" immer „Entwicklung zum moralisch Besseren" bedeuten muss. Dies Lächeln würde sich dann aber nicht mehr gegen R. wenden. Auch bei Weigand tritt S. 91 die Auffassung auf, „dass R. mit seinem ganzen Buch nie auf historischem Boden steht". Ein köstliches Beispiel für die heutige Theorie der „Decadenz" findet sich S. 76 „Mit R. betritt der Plebejer nicht nur den Salon, sondern vor allem die Litteratur — Ja man kann sagen, dass wirklich grosse Dichter aus unverbrauchten Geschlechtern, das heisst in den meisten Fällen aus dem Volk stammen müssen". — Was heisst hier unverbrauchte Geschlechter? Jedes Geschlecht, das sich gesund erhalten hat, ist unverbraucht und jedes Geschlecht hat, wie wir aus Kellers grünem Heinrich wissen, seine 32 Ahnen. Dass aber, wenn man schon einmal diese Kategorien anwenden will, R.'s Geschlecht, ebenso wenig wie das Byrons zu den unverbrauchten zu rechnen ist, möchte klar sein. Ganz unverständlich aber ist wenn dann behauptet wird, „lebhafte Beobachtungsgabe ist kaum das Erbteil solcher frischen Naturen". R. hat eben eine ganze Menge von Dingen beobachtet, die von seinen Zeitgenossen ziemlich unbemerkt blieben, z. B. die Lage der ländlichen Arbeiter und hat wichtige Folgerungen daraus gezogen, die gerade zeigen, wie lebhaft er beobachtet hatte. Auch scheint mir das Epitheton „frische Natur" durch die Bemerkung S. 81 „R. war eine volle und doch gebrochene Natur, gesund und krank zu gleicher Zeit"

auf ihr richtiges Maass zurückgeführt zu werden. Zu loben ist die Parallele zwischen R. und Chateaubriands Naturschilderungen S. 111.

Voltaire. Wesentlich erfreulicher ist der Eindruck des ersten Essais über Voltaire. Der Versuch ihn als Journalisten grossen Styls zu schildern hat viel Lockendes, die Ableitung seines Charakters aus dem „Milieu“ nach Art Taines hat erheblich mehr Berechtigung als die bei Rousseau versuchte, wo sie, eben weil R. ein Genie war, durch die Incommensurabilität des Genies notwendig unbefriedigend ausfallen muss. Bei Voltaire entsteht ein äusserst farbenreiches Bild der socialen Zustände des damaligen Frankreichs, in die die Gestalt des Philosophen sich ungezwungen einfügt. Von Einzelheiten wäre S. 38 „Labarre“ zu bemerken, Voltaire schreibt immer de La Barre. Ferner S. 57 „Carlyle steht es schlecht an den Kämpfer seiner Zeit (Voltaire) den Herold seiner Epoche gering zu achten.“ Carlyle hat sich nie ein Urteil von solcher Schärfe, wie das auf derselben Seite „In Vergleich zu Goethe . . . erscheint Voltaire . . . als grosser Possenreisser“ erlaubt und ich glaube, was dem Einen recht ist, ist dem anderen billig. S. 18 wird das Verhältnis der französischen Litteratur zu ihren adligen Patronen mit dem „des gelehrten griechischen Sklaven zu einem Trimalchio“ verglichen; kein gutes Bild, denn was Trimalchio vor Allen zeigen soll sind die Züge des ehemaligen Freigelassenen, des Unadligen.

Hagmann. Die kulturhistorische Bedeutung Voltaires. (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge. Neue Folge. Sechste Serie). Hamburg 1891. 38 S.

Auf engstem Raum wird der Versuch gemacht die vielgestaltige Wirksamkeit V.'s nach philosophischer, naturwissenschaftlicher, litterarischer, historischer und humanitärer Seite hin zu schildern und der Versuch ist im Ganzen wohl gelungen. Selbstverständlich bringt diese Kürze einige einseitige Charakteristiken mit sich: der Schilderung Descartes, der S. 9 „Physik und Philosophie vollständig trennte“, „auf dessen Seite sich die Jesuiten stellten“, wird man schwerlich zustimmen können, auch die Darstellung Lockes

ist kaum besser gelungen. Dagegen sucht H. einen sehr weitgehenden Einfluss Bolingbrokes auf V. nachzuweisen. Das ist ohne Zweifel richtig, hätte aber präcisirt werden müssen. Sehr gross ist dieser Einfluss nach der negativen Seite gewesen. Fast alle Argumente gegen das Christentum, die Voltaire verwendet, finden sich bei Bolingbroke und sind durch ihn zu Voltaire gekommen, wie der „Examen important de Milord Bolingbroke" beweist. Aber wenn man dies Buch betrachtet und sieht, wie wenig Theismus und eine wie unbillige Menge Polemik darin zu finden ist, wenn man überlegt, dass nicht der Theismus, sondern der Atheismus B.'s Privatmeinung gewesen zu sein scheint, so wird man den Worten seines Uebersetzers Mallets „ce livre est un foudre qui écrase la superstition", der in dem Nebentitel von V.'s, Schrift „le tombeau du fanatisme" wiedergegeben ist, nur berechtigt finden. Die positiven religiösen Ansichten V.'s, die sich gegen den Atheismus richten, scheinen durchaus aus Locke, Tindal und Collins entnommen.

Mostratos. Die Pädagogik des Helvetius (Berl. Diss. 91) 175 S.

Eine sorgfältige, die wesentlichen Punkte klar erfassende Darstellung, welche stets bemüht ist die Prinzipien der Erziehung (de l'homme) mit den allgemeinen philosophischen Ansichten H.'s (de l'esprit) zu confrontiren. Die Anklänge Lockes an Montaigne waren sicher nicht (wie Vf. S. 18 annimmt) der Grund seiner Popularität in England. Diese Verhältnisse sind erschöpfend bei Texte, Rousseau et le cosmopolitisme moderne dargestellt. Eine Vergleichung mit R.'s Erziehungslehre, die S. 22 nur oberflächlich gestreift wird, hätte M. wahrscheinlich zu einer genaueren Erkenntniss der unvergleichlichen Vorzüge R.'s gegenüber Helvétius geführt. Eine Pädagogik, die fast als einzige Triebkraft die Ehrliebe kennt, mag specifisch französisch sein, kann aber auf besonders hohen Werth keinen Anspruch machen und hat für uns ein lediglich historisches Interesse.

Sorel, Montesquieu [Geisteshelden herausgegeben von Bettelheim 20. Band]. Berlin 1896. 156 S.

Das Erscheinen des bekannten Sorel'schen Buches in deutscher

Uebersetzung, nötigt zu einigen Bemerkungen. Die Uebersetzung ist, im Ganzen gut, doch nicht völlig einwandfrei. Zu verschiedenen Malen wird der für Deutsche auch im Französischen anstössige Gebrauch eine bereits eingetretene Folge durch das Futurum zu geben wörtlich auch im Deutsch durch das Futurum wiedergegeben, was ganz unerträglich ist. So S. 50. „In dem Geist der Gesetze wird Montesquieu bald zeigen" S. 58 ist demonstratio ad absurdum beibehalten, das unserm Sprachgebrauch nicht entspricht, S. 103 ist Allemannische Händel für querelles allemandes stehen geblieben. Lettres de cachet mit Geheimbriefe wiederzugeben halte ich für unzulässig.

Die äusserst sorgfältige Analyse der Gedanken im Esprit des Lois kann nur mit Freude von denen begrüsst werden, die wissen, welche Schwierigkeiten dies scheinbar so einfache Buch in sich birgt, Aber mit einem der Hauptgesichtspunkte, dass es nicht in M.'s Absicht gelegen habe die englische Verfassung den Franzosen zu empfehlen, kann ich mich nicht für einverstanden erklären. Hätte Sorel gleiche Sorgfalt auf die Vorgeschichte des Esprit verwendet, wie er seine Nachwirkungen in dankenswertester Weise uns zugänglich macht, so hätte er die immer steigende Fluth der Anglomanie in Frankreich mehr berücksichtigen müssen. Es ist zuzugeben, dass M. niemals ausdrücklich die Uebertragung der englischen Verfassung verlangt, aber der begeisterte Hymnus, den er ihr widmet, die Vorsicht mit der er die Schilderung der französischen Zustände auf Japan überträgt, das stolze Bewusstsein mit dem er auf den französischen Adel als eine Kaste von Eroberern hinweist, die ebenso einen bevorrechteten Stand in Frankreich einnehmen, wie die Normannen in England, das alles zusammengenommen lässt doch nur eine Deutung zu, die der von Sorel gegebenen nicht entspricht. Es zeigt, dass M. nach seiner ganzen Art unfähig war seine lezten Consequenzen zu formuliren und dadurch sein Buch der Verfolgung auszusetzen, seine Person zu gefährden, aber es zeigt auch, dass er die Verfassung Englands nicht nur für die beste hielt sondern auch in Frankreich, trotz der Verschiedenheit des Klimas, im Wesentlichen dieselben Vorbedingungen zu finden glaubte und daher eine Entwicklung Frankreichs zur constitutio-

nellen Monarchie mit starker Präponderanz des Adels für ebenso möglich hielt, wie die andere Alternative der Entwicklung zum Despotismus. Dass thatsächlich sein Buch so verstanden worden ist, lehrt die Geschichte der französischen Revolution. Verwahrung ist dagegen einzulegen, dass Sorel den Unterschied der Charaktere M.'s und Tocquevilles dadurch zu erklären glaubt, dass der Eine Gascogner der Andere Normanne war. Dadurch wird die Litteraturgeschichte eine zu sehr demonstrable Wissenschaft.

E. du Bois-Reymond. Maupertius. Rede am 28. Januar 1892 gehalten. Leipzig 1893. 92 S.

Es ist der letzte Beitrag zur Geschichte der Philosophie, den wir d. B.-R.'s Feder verdanken und er ist ganz geeignet die Vorzüge des hochverdienten Mannes vereint uns vorzuführen. Seine Aufsätze zur Geschichte der französischen Philosophie, alle basirend auf gründlichster Kenntniss der damaligen vielbewegten Zeit, oft mit einer Anmerkung, mit einer Zeile Licht werfend auf eine verwickelte litterarische Controverse werden immer wertvolle Leitsterne für den bilden, der dies verschlungene Labyrinth zu durchwandern hat. Aber ganz abgesehen von der Gründlichkeit der gelehrten Forschung sind sie ein fast einziges Beispiel für die Möglichkeit sich in die Seelen dieser Männer, die uns heute oft als einer gänzlich andern Zeit angehörig erscheinen, zu versetzen. Mag sein, dass seine französische Feinfühligkeit, seine Freude an der scharfen, treffenden Formulirung d. B.-R. es erleichterte, den Weg mit so glücklichem Verständniss zu betreten; jedenfalls werden auf lange hinaus La Mettrie und Galiani, Voltaire in so weit er Naturforscher war und nun auch sein erbitterter Gegner Maupertius für uns die Züge tragen, mit dem d. B.-R. sie uns gezeichnet hat.

Es ist eine lange verdiente Ehrenrettung, die hier Maupertius zu Teil wird. Mit richtigem Verständniss wird der Zwist mit König, die Veröffentlichung des Akakia, die fruchtlosen Versuche, die M. machte seinem boshaften Gegner entgegen zu treten, nur kurz dargestellt. Volles Licht dagegen fällt auf die Jugendzeit M.'s, die glücklichen Jahre, in denen er und La Condamine unter

ganz andersartigen aber ebenso schweren Mühsalen fast erliegend, der newtonischen Theorie von der Gestaltung der Erde gegenüber der cartesianischen zum Siege verhalf. Der ganze wissenschaftliche Enthusiasmus, der in jener Zeit oft bis zum Uebermass lebendig war, der den anziehendsten Teil, der nicht immer erfreulichen vielgestaltigen Tätigkeit Voltaires bildet, hat vielleicht seinen reinsten Vertreter in diesem Mann gefunden, den die Meisten nur noch als die lächerliche Figur kennen, zu der ihn — nicht ohne sein Verschulden — sein Gegner zu stempeln wusste. Mit seiner Expedition nach Lappland, die hier geschildert wird, wie nur d. B.-R. dergleichen zu schildern weiss, tritt uns der spätere berliner Akademiepräsident in einer unendlich liebenswürdigen, frischen und leider heute fast vergessenen Gestalt entgegen.

Mit dem Dank für diese letzte Gabe — unter vielen und schönen die letzte — verbindet sich bei dem Leser die Freude, dass sie einer Tat ausgleichender Gerechtigkeit geweiht ist.

V.

Gli studi sulla storia delle filosofia antica in Italia negli a. 1892—93.

Per

Alessandro Chiapelli in Napoli.

Anche nel biennio 92—93 non vennero meno gli studi italiani concernenti la filosofia del periodo classico. Vennero, anzi, in luce alcune notevoli memorie critiche, delle quali ordinatamente discorreremo, cominciando da quelle che per l'argomento loro sono più generali e comprensive di un largo svolgimento d'idee.

A. Cosattini, Studi di filosofia greca, Torino 1893 p. 51.

È un opuscolo contenente due soli scritti; l'uno, un saggio sue „Liberismo e determinismo nella filosofia greca"; l'altro, più breve, sulla „Ironia socratica. Vi è da lodare una notevole precisione filologica, ma vi manca l' originalità delle ricerche, e la penetrazione del senso filosofico delle dottrine discorse. Dappertutto un che di slegato e di sconnesso che rende poco perspicua ed organica l'esposizione dell autore. Il primo dei due Saggi tratta d'un soggetto vastissimo e difficilmente comprensibile in si breve spazio. Non è meraviglia quindi che nell' insieme sia riescito insufficiente, specialmente nella prima parte che va dalle origini fino ad Aristotele, e in particolar modo per quello che risguarda Platone. Migliore è la parte che risguarda la filosofia post-Aristotelica, e segnatamente la questione della libertà nella scuola epi-

curea che l'a. meglio conosce. Dei frammenti epicurei egli si è occupato altrove (Riv. di filolog. class. 20, 1892 p. 510—515. Hermes, 29 1894 p. 1—15). Ed anche qui porta un nuovo e assai notevole contributo all' edizione critica di alcuni frammenti del περὶ φύσεως pubblicata del Gomperz (p. 32—35); che è, senza dubbio, la cosa più importante, anzi forse la sola importanto dell' opuscolo [1]). Poichè il secondo Saggio sull' ironia socratica mostra che l'a. ha usato assai poco discernimento critico, accettando sic et simpliciter il Socrate Platonico come il Socrato della storia, senza supporre che la testimonianza di Platone intorno a Socrate abbìa bisogna di esser discussa nei singoli casi; anche se non si vuol giungere a rinunziare alla storicità del Socrate senofenteo, come ha fatto il Joël. Manca poi una analisi severa e compiuta dei testi da cui raccogliere cosi il significato e lo spirito come gli atteggiamenti diversi dell' ironia Socratica.

Dell' argomento preso a discorrere dall' a. nel primo Saggio, tratta più di proposito.

L. Credaro, Il problema della Libertà di volere nella filosofia dei Greci (Rendiconti del R. Istituto Lombardo Serie II vol. XXV 1892).

Il difficile e vasto soggetto è qui esaminato e svolto con maggiore larghezza e con più evidente competenza filosofica. Nè altrimenti era da aspettarsi dell' egregio autore del lavoro sullo Scetticismo degli Accademici, del cui primo volume diè già conto l'Archiv. Ma il lavoro del C. presenta anch' esso lacune e difetti. Vi manca una indagine precisa degli elementi che alla formazione riflessa di quel probleme porgeva la religione popolare, e specialmente del grande contributo, male negato da qualcuno recentemento, che vi portò la tragedia greca del V secolo, in cui sono come racchiusi i termini del problema umano. Anche quello che l'a. dice di Socrate e specialmente di Platone è scarso e, cosa

[1]) Non so perchè l'a. (p. 27) citi la nota memoria del Gomperz (Sitzungsber. d. Wiener Akademie, 1876) come pubblicata nel 1886. Si potrebbe credere un errore di stampa, se l'a. non asserisse anche che il Gomperz annunziò la scoperta del papiro ercolanese nel 1887.

inconsueta per l'a., non sempre ben chiaro. Poichè senza ben definire i rapporti che corrono fra il pensiero di Platone e d'Aristotele interno alla libertà umana, rapporti circa i quali convenira tener conto dello scritto del Teichmüller nè dimenticare le ricerche del Wildauer, è malagevole precisare il senso della dottrina della quale più accuratamente discorre l'autore.

Dopo un breve cenno sulla Scuola Peripatetica, l'a. discute assai largamente e con sufficiente cura la dottrina Epicurea sulla libertà, dimostrando probabile che la dottrina del clinamen abbia avuti motivi teorici anzichè pratici, ed esaminando brevemente l' opinione del Guyau e quella del Gomperz; quest' ultima meritevole forde di maggire attenzione. Quanto agli Stoici, l' a. tenta, dietro l' esempio dell' Hirzel, dello Stein e dello Schmeckel, discernere ciò che è dovuto ai singoli capi della scuola nello svolgimento dell' idea della libertà; metodo di ricerca che, come è noto, non senza qualche frutto, negli ultimi anni è stato esteso anche all' antica scuola Pitagorica e alla Epicurea. Dopo aver sostenuto, anche contro lo Schmekel, che la esposizione della dottrina crisippea nel De Fato di Cicerone provenga di Posidonie, espone la polemica crisippo-carneadea. Dove noto, per incidente, che la teoria dell' azione della natura fisica esterna sulla natura spirituale dei popoli non è, come egli sembra credere (p. 39n) d'origine stoica, bensi, in Grecia, trovasi già in alcuni scritti Ippocratici e in alcuni frammenti d'Eraclito. A pag. 51 l' a. combatte la sentenza dello Zeller circa la difesa della libertà fatta da Carneade contro gli Stoici. Ma la sua opinione non è poi cosi lontana da quella dell' insigne storico tedesco, come egli pensa. Perchè quello che Carneade ammette è l' evidenza pratica della libertà, data del sentimento, la quale è ben diversa della evidenza teoretica, che Carneade impugna, e può bene identificarsi col πιθανὸν dei neoaccademici. Concetto di cui ritroviamo tante analogie anche nella filosofia moderna fino all' Hume.

Dato un breve cenno del π. εἱμαρμένης di Plutarco, l' a. fa un utile esposizione del De Fato di Alessandro Afrodiseo, dove l' influenza di Carneade è manifesta per molti indizi; discorrendo in ultimo più brevemento, forse troppo brevemento, dei Neoplatonici,

e accennando alle sorti di questo problema nella filosofia moderna. Le quali sorti appariscono all' a. sotto assai ben triste aspetto „La questione, egli scrive, non ha progredito d' un passo verso una conciliazione . . . . l' evoluzione mentale qui è nulla". Sentenza che se può essere accettabile nel senso che una risoluzione del problema è ancora e sarà forse un desiderio, non è però storicamente esatta se intende escludere il cammino progressivo del problema, il quale sta appunto nell' arricchirsi dei suoi termini e degli aspetti ond' è squadrato. Se il problema non si è risoluto ni si risolverà, la formula sua è sempre più ricca e più piena, e il pensiero che lo dibatte in questo lavoro perennemente si accresce.

(Segue.)

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Albert, Fr., Die Quellen des Plinius im XVI. Buche der naturalis historia, Progr. Burghausen.

Apelt, O., Platonis Sophista, Leipzig, Teubner.

Arnsperger, W., Christian Wolf's Verhältnis zu Leibniz, Hab. Heidelberg.

Baumgarten, M., Die Philosophie des Alanus de Insulis, Hab. München.

Bernardakis, G. N., Plutarchi Chaeronensis Moralia, Leipzig, Teubner.

Biese, A., Euckens Lebensanschauungen der grossen Denker, Deutsche Rundschau, 23. Jahrg. 6. Heft.

Brandt, Ad Ciceronis de re publica libros adnotationes, in: Festschr. zum 350jähr. Jubil. d. Grossh. Gymn. in Heidelberg.

Bulkley, J. E., Der Einfluss Pestalozzi's auf Herbart, Diss. Zürich.

Cohn, L., Kritisch-exegetische Beitr. zu Philo, Hermes, 32. Bd., 1. Heft.

Cristea, La morale d'Auguste Comte, Diss. Leipzig.

Diels, H., Zur Pentemychos des Pherekydes, Sitzungsb. d. Kgl. preuss. Ak. d. W., H. 11.

Döring, A., Thales, Ztschr. f. Philos. u. phil. Kritik, Bd. 109 H. 2.

Drüner, H., Untersuchungen über Josephus, Diss. Marburg.

Gigas, E., Briefe Samuel Pufendorf's an Christian Thomasius, München, Oldenbourg.

Gomperz, H., Ueber die Abfassungszeit des platon. Kriton, Ztschr. f. Philos. u. phil. Kritik, Bd. 109 H. 2.

Gross, O., Die Gotteslehre des Theophilus v. Antiochia, Progr. Chemnitz.

Gschwind, E., M. T. Ciceronis Tuscul. disput. libri I. II. V., Leipzig, Freitag.

Hahn, K., De Dionis Chrysostomi rationibus, quae iussib. Diogenes, Diss. Göttingen.

Heinze, R., T. Lucretius Carus de rerum natura, Leipzig, Teubner.

Joseph, M., Der Primat des Willens bei Schopenhauer, Diss. Berlin.

Kelle, J., Ueber d. Grundlage, auf der Notkers Erkl. von Boethius „de consolatione philosophiae“ beruht, Sitzungsb. der Kgl. bayr. Ak. der W. Münster.

Krebs, O., Der Wissenschaftsbegr. bei H. Lotze, Viertelj.-Schr. f. wissensch. Philos., XXI. Jahrg. Heft 1.

Krell, E., Philo περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον, Progr. Augsburg.

Krieg, M., Die Ueberarbeitung d. platon. „Gesetze“ durch Philipp v. Opus, Freiburg i. B., Herder.

Külpe, O., Wundt's Psychologie, Deutsche Rundschau, 23. Jahrg. 6. Heft.

Kutter, H., Clemens Alex. und das neue Testament, Giessen, Ricker.

Leo, F., Zum Briefwechsel des Ausonius u. Paulinus, Nachr. v. d. Kgl. Gesellsch. d. Wiss. z. Göttingen, philol.-hist. Cl.

Lincke, K., Socrates u. Xenophon, Fleckeisen's Jahrb. 153. u. 154. Bd. 11. Heft.

— — Zu Protagoras περὶ θεῶν.

Löwenthal, E., System u. Geschichte des Naturalismus, 6. Aufl., Berlin, Calvary & Co.

Maier, H., Die Syllogistik des Aristoteles, Hab. Tübingen.

Martini, E., Quaestiones Posidonianae, Diss. Leipzig.

Michelitsch, A., Atomismus, Hylemorphismus u. Naturwissenschaft, Graz.

Ritschl, O., Nietzsche's Welt- u. Lebensanschauung, Freiburg i. B., Mohr.

Ritter, Platos Politikus, Beitr. z. seiner Erklärung, Progr. Ellwangen.

Schneidewin, M., Die antike Humanität, Berlin, Weidmann.

Schöne, G. H., Stellung Immanuel Kant's innerhalb d. geograph. Wissensch., Diss. Leipzig.

Schubert, J., Die philos. Grundgedanken in Goethes Wilhelm Meister, Lpzg., Naumann.

Sepp, J. M., Görres, Berlin, Hofmann & Co.

Thiele, G., Zu den vier Elementen des Empedokles, Hermes, 32. Bd. 1. Heft.

Tönnies, Fr., Der Nietzsche-Cultus, Lpzg., Reisland.

Toland, J., Pantheistikon, Leipzig, Findel.

Vahldiek, Fr., Btr. z. Verständniss des Buches Kohelet mit bes. Berücks. des Unsterblichkeitsproblems, Diss. Leipzig.

Voss, O., De Heraclidis Pontici vita et scriptis, Diss. Rostock.

Wahle, R., Die Ethik Wundt's Viertelj.-Schr. f. wissensch. Philos., XXI. Jahrg. H. 1.

Wetschke, Th., Fichte und Erigena, Diss. Leipzig.

Wetzel, M., Ueber d. Compos., den litt. Charact. u. die Tendenz d. platon. Apologie des Socrates, Gymnasium, 14. Jahrg. No. 24.

Zeiss, K., Die Staatsidee Pierre Corneille's, Diss. Leipzig.

B. Französische Litteratur.

Brunhes, B., L'évolutionnisme et le principe de Carnot, Rev. de Mét. et de Morale, V, 1, Jan. 1897.

Cresson, A., La morale de Kant, Paris, Alcan.

Dauriac, L., Idealisme et Positivisme d'après M. Fouillée, Rev. philos. XXII, 2, Febr. 1897.

Duproix, P., Kant et Fichte et le problème de l'éducation, Paris, Alcan.

Fouillée, A., Comte et Kant, Rev. philos. XXII, 4, April 1897.

Noel, G., La logique de Hegel, Paris, Alcan.

Parodi, L'idéalisme scientifique: M. Durand de Gros, Rev. philos. XXII, 2/3, Febr./März 1897.

Pillon, F., La philosophie de Secrétan, ebda März/April 1897.

Vignier, La science sociale d'après les principes de Le Play, Paris, Giard et Brière.

C. Englische Litteratur.

Albee, E., The ethical System of Gay, The philos. Review, VI, 2, März 1897.

Buchner, E. F., A study of Kants Psychology, Lancaster, The New Era Print.

Caldwell, Wm., Schopenhauers System in its Philosophical Significance, London, Blackwood & Sons.

Ellis Mc Taggart, J., Hegels Treatment of the Categories of the Subjective, Mind No. 22, April 1897.

Haldane, E. S., Jacob Böhme and his relation to Hegel, The philos. Rev. VI, 2, März 1897.

Laurie, S. S., The Metaphysics of T. H. Green, The philos. Review VI, 2, März 1897.

Logan, J. D., The Aristotelian Concept of φύσις, ebda VI, 1.

Luqueer, F. L., Hegel as Educator, New-York, Macmillan & Co.

Taylor, A. E., On the interpretation of Plato's Parmenides (III), Mind. No. 21, Jan. 1897.

Wright, W. J., Lotze's Monism, The philos. Rev. VI, 1, Jan. 1897.

Zeller, E., Aristotle and the Earlier Peripatetics (transl. by Costelloe and Muirhead), London, Longmans, Green & Co.

D. Italienische Litteratur.

Chiapelli, Al., Il socialismo e il pensiero moderno, Firenze, Le Monnier.

Credaro, L., Drobisch, Avenarius, Riv. ital. di filos. XII, 1, Jan. 97.

Lilla, V., Saggio delle sei definizioni del 1° libro dell' Etica di Spinoza, 1896.

Valdarnini, A., Esperienza e discorso in Leonardo da Vinci, Riv. ital. di filos. XII, 1.

Zuccante, G., Condotta buona e condotta cattiva secondo lo Spencer, ebda.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. X. Band 4. Heft.

XVII.

Melanchthon als Philosoph.

(Nach einem Vortrag.)

Von

Privatdocent Dr. **Maier** in Tübingen.

Die vierhundertste Wiederkehr des Geburtstags Philipp Melanchthons hat Anlass gegeben, seine Persönlichkeit und seine Lebensarbeit nach den verschiedensten Seiten zu würdigen und zu beleuchten. Man hat ihn gefeiert als Luthers treuen Bundesgenossen, der, noch ein Jüngling, in den Kampf gegen die Knechtung der Gewissen eintritt und seine reichen Gaben, seine ausgebreitete Gelehrsamkeit, seine ganze liebenswürdige Person in den Dienst der reformatorischen Bewegung stellt, als Begründer der neuen Kirche, der für den Glauben der Lutheraner eine eigene Organisation schafft, als der Bruch mit der alten Kirche vollendet ist, als den Humanisten, der mit Wort und Schrift das Interesse für die Geisteserzeugnisse des klassischen Altertums weckt und in trüben Zeiten lebendig erhält, den Philologen, dessen sprachlichen Kenntnissen das wichtige Werk der Bibelübersetzung unschätzbare Förderung verdankt, als den „Lehrer Deutschlands“, der, selbst ein hervorragender Pädagog, auf die Entwicklung des gesammten höheren Schulwesens im protestantischen Deutschland für Jahrhunderte bestimmenden Einfluss übt, als den Stilisten, den Dialektiker, den Diplo-

maten, den Gelehrten der protestantischen Partei, aus dessen Feder die grundlegenden Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche stammen, dessen Gewandtheit und unerschöpfliches Wissen, dessen unermüdliche Arbeitskraft der protestantischen Sache in den theologischen Kämpfen und Disputationen, in den tausend Verhandlungen mit Fürsten und Prälaten die wichtigsten Dienste leistet, vor allem aber als den ersten protestantischen Theologen, dessen wissenschaftliche Bearbeitung und Ausgestaltung des neuen Glaubens der lutherischen Theologie die Bahn bricht und die Richtung weist. Eine Seite seiner wissenschaftlichen Arbeit, ich möchte sagen: einen Zug in seinem wissenschaftlichen Charakter pflegt man zwar nicht zu übersehen, aber doch erheblich zu unterschätzen oder in seiner wahren Bedeutung völlig zu verkennen. Ueber Melanchthons Philosophie möchte man am liebsten den Deckmantel der Vergessenheit breiten. Wo man sie nennt, da steigt das Gespenst der Scholastik auf, und wo man sich ihre Beziehung zur Theologie vergegenwärtigt, da spricht man von scholastischen Resten in Melanchthons Gedankenkreis oder gar von einem Rückfall des altgewordenen Theologen in die mittelalterliche Denkweise, von einer Preisgabe der genuin reformatorischen Ideen im Interesse der Anlehnung der neuen Theologie an eine veraltete Philosophie. Man vergisst dabei nur das eine, dass er auf der Höhe seiner geistigen Entwicklung stand, als er durch seine philosophischen Lehrbücher das philosophische Studium neu begründete und in seinen „loci" eine Verbindung von Philosophie und christlicher Lehre zu vollziehen, einen Ausgleich zwischen Vernunft und Offenbarung zu finden suchte. In Wahrheit bleibt ohne diese Seite auch der Theologe, bleibt die ganze wissenschaftliche Arbeit des Mannes in ihrer Eigenart und ihrer historischen Bedeutung unverstanden. Grund genug für den Forscher, an Melanchthon dem Philosophen nicht achtlos oder geringschätzig vorüberzugehen.[1]) Die Züge freilich, die dem 16. Jahrhundert in den Augen des Geschichtsschreibers

[1]) In ausgezeichneter Weise ist Melanchthons Philosophie in neuerer Zeit von Dilthey in seinen Aufsätzen über „das natürliche System der Geisteswissenschaften" (3.—5. Artikel) behandelt worden. (Archiv. 6. Band 1893. S. 225 ff., 347 ff., 509 ff.)

der Philosophie wie des Kulturhistorikers einen besonderen Reiz verleihen, fehlen bei Melanchthon fast völlig. Wir finden bei ihm nichts von dem Faustischen Drang, dem ungestümen Wissenstrieb, der angeekelt von dem Wortkram der Schulwissenschaft, erfüllt von Sehnsucht nach höherer Weisheit über die Schranken des Menschengeistes hinausstrebt, um das Ewige unmittelbar zu ergreifen, der, in vermessenem Uebermut mit Hilfe geheimnisvoller, magischer Künste sich mit dem Uebersinnlichen selbst zu verbinden sucht, um zu ergründen, „was die Welt im Innersten zusammenhält", um die schaffende Kraft der Natur in des Menschen Dienst zu zwingen; nichts von dem mystischen Grübelsinn, der sich in die tiefsten Tiefen der Gottheit selbstvergessen begräbt, um hier die Ruhe des Weisen zu finden; nichts von der Poesie der pantheistischen Spekulationen, die sich in die Harmonie des Weltalls versenken und in dem unendlichen Universum die Selbstverwirklichung des Absoluten, in jedem Naturwesen das Walten, die Gegenwart der Gottheit verehren; nichts von dem ungebundenen Individualismus der italienischen Renaissance, der die Autonomie der Persönlichkeit verkündet und, innerlich losgelöst von den Schranken des Kirchenglaubens, frei auch gegenüber der Autorität der Offenbarung, in antiker Weltfreudigkeit sich der Betrachtung der natürlichen und geistigen Wirklichkeit hingiebt — ein Vorbote des erwachenden Geistes der modernen Wissenschaft; nichts von dem kühnen Forschersinn eines Kopernikus, der, in selbständigem Denken, im Kampf gegen den unmittelbaren Augenschein, uralte, wissenschaftliche Traditionen bricht; nichts endlich auch von dem weiten, freien Blick des über die bekannte Erde hinausschweifenden Geistes, der in den Männern lebendig ist, die uns eine neue Welt öffneten. Melanchthons Denken ist seinem innersten Wesen nach conservativ. Er knüpft an das Alte an. Er achtet wissenschaftliche Ueberzeugungen, die sich im Laufe von Jahrhunderten bewährt haben. Er scheut jede revolutionäre Regung. Luthers rücksichtslos vorwärtsdrängende Kraft, die das Alte, wo es im Wege steht, pietätslos niedertritt, ist ihm unheimlich. Auch im wissenschaftlichen Leben ist ihm jede Störung zuwider, welche die Continuität der geschichtlichen Entwicklung zu sprengen droht. Sein Ideal ist: reformato-

rische Weiterbildung des Bestehenden. Seine Reorganisation des Universitätswesens nimmt die alten Formen und den alten Studiengang wieder auf, wenn auch der Betrieb selbst wesentlich umgestaltet wird. Und seine Philosophie selbst ist im Grunde nichts anderes als erneuter Aristotelismus, freilich nicht aus den scholastischen Lehrbüchern geschöpft, aber doch dem scholastischen Aristoteles erheblich näher stehend als dem wirklichen. Es geht Melanchthon ebensowohl die originale Kraft des speculativen Begriffsdichters, wie die Fähigkeit und der Trieb zu selbständiger philosophischer Forschung ab. Aber sein unvergängliches Verdienst ist, dass er das göttliche Recht der Philosophie auch in der neuen Kirche zur Geltung gebracht, dass er neben der Offenbarung dem natürlichen Erkennen ewige Wahrheit zuerkannt, dass er durch die Zusammenordnung von christlicher Lehre und Philosophie der protestantischen Theologie für immer die Aufgabe gestellt hat, für den religiösen Glauben im theoretischen Erkennen Anknüpfungspunkte zu suchen. Seine philosophischen Lehrbücher bildeten im protestantischen Deutschland bis gegen das Ende des 17. Jahrhunderts, ja bis zu der Epoche der Herrschaft der Leibniz-Wolff'schen Philosophie die Grundlage des philosophischen Studiums. Wichtiger ist, dass durch die Beziehung, in die er den christlichen Glauben zum Wissen gesetzt hat, die neue Theologie, man kann sogar sagen: die neue Religiosität einst vor dem Untergang in mystischer Anarchie bewahrt wurde. Man kann die Richtung, welche die Entwicklung der Theologie und Philosophie in der lutherischen Kirche unter dem massgebenden Einfluss Melanchthons nahm, beklagen. Das darf man darüber doch nicht verkennen: dass in dem theologisch-philosophischen Gedankengefüge dieses Mannes zugleich die Prämissen, die Ausgangspunkte für eine künftige freie Philosophie und Theologie lagen.

I.

Melanchthons Jugend steht unter dem Zeichen des Kampfes der „Poëten" gegen die „Sophisten", der Vertreter der neuen, humanistischen Bildungsrichtung gegen die Anhänger der alten,

scholastischen Wissenschaft. Der Boden, auf dem sich der Kampf abspielt, sind die Universitäten, auf die sich das wissenschaftliche Leben des späteren Mittelalters, wenigstens in Deutschland, fast ausschliesslich concentriert. Und zwar ist es in erster Linie die Artistenfakultät, der der Angriff gilt. Mittelbar aber, sofern die oberen Fakultäten mit der letzteren in engstem Zusammenhang stehen, auch diese.

Die artistische Fakultät übermittelt dem Scholaren in dem Cyklus der sieben freien Künste die wissenschaftliche Allgemeinbildung, auf der das Studium der besonderen Wissenschaften ruht. Sie führt ihn durch die formalen Disciplinen des Triviums, durch Grammatik, Rhetorik, Dialektik, und die materialen Fächer des Quadriviums, Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik, an die sich zugleich die Behandlung der philosophischen Materialdisciplinen, der Metaphysik, Physik und Ethik anschliesst, an die Schwelle der Medizin, Jurisprudenz oder Theologie. Es ist an sich ein universales Bildungsideal, das die artistische Encyklopädie verwirklichen will. Was angestrebt wird, ist ein umfassendes, mathematisch-philosophisches Wissen auf dem soliden Grund einer sprachlich-logischen Schulung. Der Schwerpunkt fällt aber doch auf die Dialektik. Zwar knüpfen die Wissenschaften der oberen Fakultäten auch an die materialen Disciplinen an. Die Medizin gründet sich auf die Naturphilosophie und gewisse Teile des Quadriviums. Die Jurisprudenz setzt die philosophische Ethik, in gewisser Hinsicht auch die Physik, in deren Gebiet ja die Lehre von der Seele fällt, voraus. Die Theologie endlich zieht das weltliche Wissen in seinem ganzen Umfang in ihre Dienste. Wichtiger aber ist für alle diese Wissenschaften die Methode, die sie der Dialektik entnehmen. Es ist freilich nicht eine Methode der wissenschaftlichen Forschung, die in selbständiger Untersuchung den Dingen auf den Grund gehen würde. Selbst die Medizin und die Naturlehre sind Autoritätswissenschaften, die ihren Inhalt nicht aus der Betrachtung der Wirklichkeit gewinnen, sondern aus antiken Quellen schöpfen. Die gesamte Philosophie ist inhaltlich gebunden, gebunden an die aristotelische Lehre in derselben Weise, wie die Theologie an das kirchliche Dogmenmaterial. Aber das

scholastische Verfahren ist auch nicht das philologisch-historische. Die griechischen Schriftsteller werden in lateinischen Uebersetzungen gelesen. Und alle erscheinen in der trüben Beleuchtung einer durch Jahrhunderte üppig fortwuchernden Tradition. Der scholastische Wissenschaftsbetrieb beschränkt sich auf eine rationalistisch-disputatorische Behandlung des gegebenen Stoffes, bezw. der autoritativen Lehrbücher. Daraus erhellt am besten die Bedeutung, die der Dialektik im System des scholastischen Wissens zukommen muss. Auch sie gründet sich freilich, so gut wie die übrigen Wissenschaften, auf alte Autoritäten, nicht auf sachliche Forschung. Aristoteles und seine Interpreten Porphyrius und Boëthius, ferner die arabische und die byzantinische Fortbildung der aristotelischen Logik sind für die scholastische Dialektik massgebend. So ist es ein ziemlich einheitliches Bild, das uns die mittelalterlichen Universitäten in ihren verschiedenen Teilen bieten. Aber es lässt sich erwarten, dass eine derartige Arbeitsweise für die Erkenntniss der Wirklichkeit durchaus unfruchtbar bleibt, dass eine Wissenschaft, der der lebendige Zusammenhang mit der realen Welt fehlt in inhaltlose, formalistische Erörterungen sich verlieren muss. Man kann der eindringenden Schärfe, der folgerichtigen Gedankenenergie, der methodischen, systematisirenden Fähigkeit der berühmten Doktoren des Mittelalters eine gewisse Bewunderung nicht versagen. Es sind grosse Gesichtspunkte, von denen ihr Denken beherrscht ist, und man kann sich dem Eindruck des Grandiosen nicht ganz verschliessen, den diese festgeschlossenen Systeme hervorrufen. Es ist keine Frage: das Bild, das von dieser Zeit auf die Nachwelt gekommen ist, ist eine Carrikatur, eine tendenziöse Entstellung, und man ist auch heute geneigt, die Scholastik stets in der Beleuchtung der gegnerischen Polemik und Satire zu erblicken. In Wahrheit ist sie eine mit der Eigenart der mittelalterlichen Kultur auf's engste verwachsene Lebensmacht. Aber ihre Bedeutung liegt nicht auf dem Gebiete der Wissenschaft. Sie dient der Kirche. Sie ist eingegliedert ins hierarchische System. Sie hat die Aufgabe, mit den Waffen der Logik und des Wissens auch das Denken des Zeitalters an die Kirche zu knüpfen. So hat sie eine grosse actuelle Mission. Von dem unabhängigen

Wahrheitssinn, von dem selbstlosen, nur auf die Sache gerichteten Forschertrieb der echten Wissenschaft ist in dieser Sphäre wenig zu spüren. Unter dem Druck der Kirche, deren Hand auf den Universitäten schwer lastet, muss der freie Geist der Wissenschaft, wo er sich regt, ersticken. Spielraum bleibt nur für den Scharfsinn, der in der formellen Bearbeitung des bereit liegenden Materials zur Geltung kommen kann. Und der wissenschaftliche Unterricht verfolgt thatsächlich kein anderes Ziel als die Ausbildung in der disputatorischen Kunst. Als die wesentlichen Bestandteile der wissenschaftlichen Bildung erscheinen die Bekanntschaft mit den Autoritäten, die eristische Fähigkeit, dieselben im Redekampf zu benutzen, und die Gewandtheit in der Handhabung der dialektischen Formen.

Man pflegt von einem Selbstzersetzungsprozess der Scholastik zu reden, der um die Wende des 15. zum 16. Jahrhundert seinem Ende nahe gewesen sei. In der That hat damals die Theologie das Uebergewicht erlangt, die sich dem Versuch, den kirchlichen Autoritätsglauben rationell zu begründen, principiell entgegensetzt. Allein das Bestreben, Vernunft und Glauben auszugleichen, das kirchliche System auf eine philosophische Grundlage zu stellen, ist doch nur das bezeichnende Merkmal derjenigen scholastischen Richtung, die im thomistischen Lehrgebäude den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreicht hat. Es hat daneben von Anfang an nicht an Vertretern der anderen Anschauung gefehlt, welche den Glauben als eine völlig irrationale Grösse der erkenntnismässigen Beweisführung entrückt. Das charakteristische Kennzeichen der Scholastik liegt vielmehr in ihrem Wissenschaftsbetrieb. Und dieser steht am Ausgang des 15. Jahrhunderts noch in voller Blüte. Die Zeit der grossen Systeme ist zwar vorüber. Aber den Epigonen, die sich an Thomas, an Duns, an Occam anlehnen, fehlt es nicht an Kraft und Kampfesmut. Und der Gegensatz zwischen den antiqui und den moderni, der um diese Zeit besonders scharf hervortritt, ist nichts weniger als ein Zeichen des Niederganges. Es ist nur eine neue, freilich eigenartige Phase eines uralten Streites. Das Problem, um das sich der Kampf dreht, liegt im Gebiet der Dialektik. Es handelt sich zunächst um die Universalien, um die Frage, ob den

Allgemeinbegriffen Realität zukomme oder nicht. Aber der Gegensatz greift doch tiefer. Den „Alten“, den Thomisten und Skotisten, ist die Logik eine speculative Wissenschaft. Indem sie den Allgemeinbegriffen metaphysische Realität zuerkennen, knüpfen sie die philosophischen Sachdisciplinen an die Dialektik an. Und damit hängt zusammen, dass sie nicht bloss den Teil der Logik, welcher der Metaphysik näher liegt, also besonders die Kategorien eingehender behandeln, dass sie vielmehr auch der Metaphysik selbst, der Physik und Ethik ihr Interesse zuwenden. Die „Modernen“, deren Schulhaupt Occam ist, fassen im Gegensatz dazu die Allgemeinbegriffe als blosse Abstraktionsprodukte des denkenden Geistes und lassen nur die Einzelobjekte als reale Dinge gelten. Sie lösen darum die Logik principiell von der Metaphysik los und betrachten sie lediglich als praktische Disciplin und als „sermocinale Kunst“. Die Begriffe werden nur als Teile des Satzes, nach ihren Wortformen und ihrem psychologischen Charakter herangezogen. Das Hauptgewicht fällt auf die Urteile (die sermones) und die Schlüsse. Die Kehrseite ist, dass die materialen Disciplinen der Philosophie vernachlässigt werden. So wird der artistische Studiengang seines philosophischen Inhalts entleert. Das philosophische Interesse beschränkt sich völlig auf den minutiösen Ausbau des logischen Formensystems. Und die „Modernen“ werden die Hauptvertreter des geist- und inhaltlosen Formalismus, der den Gegnern des scholastischen Wissenschaftsbetriebes der Angriffspunkte so viele bietet. Die Anhänger der alten Richtung sind in der That nicht im Unrecht, wenn sie die Modernen als „Sophisten“ brandmarken. Man sieht: es ist eine tiefeinschneidende Frage, an der sich die Alten und die Modernen entzweien. Aber die grundlegende Bedeutung, welche die Dialektik für die Wissenschaften der oberen Fakultäten hat, bringt es mit sich, dass auch die letzteren in den Kampf hereingezogen werden. Vor allem die Theologie. Während die Vertreter des alten Wegs ihre Metaphysik und Ethik dazu verwenden, von der Vernunft zum Autoritätsglauben eine Brücke zu bauen, und den kirchlichen Glaubensstoff philosophisch zu bearbeiten und zu begründen, scheiden die Modernen die Theologie grundsätzlich von der Philosophie. Die Theologie ist keine Wissen-

schaft, sie ist eine praktische Angelegenheit des Menschen. Nach der empiristischen Erkenntnisstheorie des „modernen Wegs“ ist dem theoretischen Erkennen Gott höchstens mit Wahrscheinlichkeit zu erreichen. So wird das apologetische Interesse, von dem besonders die Thomisten geleitet sind, preisgegeben. Die Anschauung, die übrigens bereits von dem andern Theil der antiqui, den Skotisten, angebahnt war, wird von den Modernen mit voller Consequenz durchgeführt: dass Glauben und Wissen zwei völlig unvergleichbare Grössen seien, dass der Glaube, mit dem Erkennen durchaus incommensurabel, nur auf die Autorität der Kirche bezw. der Offenbarung begründet werden dürfe.

Noch ist der Kampf in vollem Gang, da ersteht beiden Parteien im Humanismus ein gemeinsamer gefährlicher Feind. Seit Petrarca ist es in den humanistischen Kreisen Sitte, von den Vertretern der alten Wissenschaft nur in Worten tiefster Verachtung zu reden. Das ist beim italienischen Humanisten völlig natürlich. Er lebt in der That in einer andern Welt. Es ist die ästhetische Luft der Antike, in der er atmet. Er träumt sich zurück in die Herrlichkeit des alten Roms. Sein Geist erhebt sich an den Heldengestalten der Vorzeit. Die antike Lebensweisheit ist ihm wie eine höhere Offenbarung. Sein schönheitsdurstiger Formensinn labt sich an der Sprache der Alten. Er ahmt auch die kleinsten Züge des Altertums nach, um die Illusion, die ihn in die Umgebung Ciceros und Senecas führt, recht lebenswahr zu gestalten. Er tändelt mit den Götter- und Heroenfiguren der alten Mythologie. Aber über dem Spiel mit dem Altertum schwindet der Geschmack an dem Wissen und der Bildung des Mittelalters und unversehens auch der Glaube an die Dogmen der Kirche, mit der der Heide gleichwohl äusserlich Frieden hält. Er fühlt sich als alter Römer und emancipiert sich innerlich von der christlich-kirchlichen Sitte und Sittlichkeit. Aber, wenn er für antike Tugend im Stil der Stoa schwärmt, so ist das doch nicht viel mehr als eine rhetorische Leistung. Ueber der Beschäftigung mit dem Altertum erwacht in ihm der moderne Mensch mit seinem lebendigen Sinn für die Freiheit und das Recht der Individualität, das moderne Lebensideal, das ihn drängt, seine Persönlichkeit voll

auszubilden und auszuleben. Aber die neue Auffassung vom Menschen ist häufig nur der Freibrief für schranken- und charakterlosen Libertinismus, für masslose Selbstüberhebung und Selbstüberschätzung. Der italienische Humanist ist kein Freund von tiefgehenden philosophischen Erörterungen, am wenigsten von solchen, die den Scharfsinn über das gewöhnliche Mass anstrengen. Er verlangt eine leicht verständliche Philosophie in eleganter Sprache und gefälliger Darstellung. Kein Wunder, wenn ihm die scholastische Wissenschaft mit ihrem schwerfälligen, pedantischen Apparat, ihrer barbarischen, wenn auch sachgemässen Terminologie, ihrer unermüdlichen, den Scharfsinn aufs äusserste anspannenden Dialektik und Begriffsspalterei, ihren inhaltsleeren Disputationen und ihrem weltabgewandten, lebensfremden Bildungsziel in innerster Seele zuwider ist. Die deutschen Humanisten stimmen nun in dasselbe Lied, in gleicher Höhenlage, ein — so wenig Verwandtes sie in ihrem innersten Wesen mit den italienischen Genossen haben. Zwar fehlt es auch in ihren Reihen nicht an Männern, die in heiterem, frohem Lebensgenuss ihre letzte Befriedigung suchen, und selbst nicht an Abenteurern, die es an genialer Liederlichkeit mit den berüchtigtsten Italienern aufnehmen können. In den Führern der Bewegung lebt doch ein anderer Geist. Wohl sind in Rudolf Agricolas Eigenart manche der besten Züge des italienischen Humanismus eingegangen. Das Höchste ist ihm seine Freiheit. Er hat eine unüberwindliche Abneigung gegen jede Stellung, die ihn in seiner freien Bewegung irgendwie hemmen könnte. Sein ganzes Thun und Treiben ist von dem Ideal geleitet, die eigene Persönlichkeit zu einem vollendeten Kunstwerk auszugestalten. Er ist Gelehrter, Dichter, Maler, Musiker und ein Weltmann von gefälligen, liebenswürdigen Formen. Es verleugnet sich in seinem Leben nicht, dass er in Petrarca sein Vorbild verehrt. Johann Reuchlin ferner ist von dem Zauber der kabbalistisch-neuplatonischen Geheimwissenschaft ergriffen, durch welche Italiener wie der Graf Johann Pico von Mirandola in die Mysterien der übersinnlichen Welt einzudringen suchen. Aber der antik-heidnische Sinn des italienischen Humanismus ist Agricola und Reuchlin so gut wie Erasmus völlig fremd. Und das Bildungsziel, auf das die

Reformen dieser Männer gerichtet sind, ist ein wesentlich anderes. Ihrer geistigen Art ist ein Zug bürgerlich-ehrenfester Gediegenheit eigentümlich, der sie von Italienern charakteristisch unterscheidet. Und wenn sie über die zeitgenössische Wissenschaft, ihre barbarische Sprache, ihre Unfruchtbarkeit für das Leben, über die Unwissenheit und Arroganz der angeblich gelehrten Rabulisten, über den läppischen Betrieb des Unterrichts spotten, so versäumen sie nie über den Verfall der Sitten zu klagen, der mit der Verrohung der intellektuellen Bildung Hand in Hand gegangen sei. Worauf sie hinarbeiten, das ist in erster Linie eine natürlichere Denk- und Redeweise auf Grund einer eingehenderen Sachkenntniss, einer gründlicheren Bekanntschaft mit der Natur der Dinge und den Lehren der Moralphilosophie. In Wirklichkeit steht aber die neue Bildung der alten nach Substanz und Methode nicht so fern, als man auf Grund der leidenschaftlichen Polemik, in der sich die Humanisten gegen die alte Wissenschaft ergehen, annehmen müsste. Auch die humanistische Erudition ist im wesentlichen formaler Art. Nur tritt an die Stelle des disputatorisch-dialektischen Ideals das rhetorische. Im Vordergrund steht die Rhetorik, bezw. die rhetorisch gestaltete Dialektik, zu der sich etwa noch die Poëtik gesellt; man setzt voraus, dass das Wort das vorzüglichste Mittel sei, der Sache auf den Grund zu gehen, aber das Ziel der Bildung ist doch die Eloquenz, d. h. die Fähigkeit, über alles mit gutem Urtheil, in gebildeter Sprache und geordnetem, durchsichtigem Gedankengang zu reden. Und das sachliche Wissen ist nur Mittel zu diesem Zweck, als solches freilich unumgängliche Voraussetzung. Die Sprache der Humanisten ist die lateinische, wenn auch ein anderes Latein als das der Scholastiker. Und die Regeln des natürlichen Denkens und der Rede werden nicht direkter Erforschung der Natur und der Gesetze des menschlichen Geistes entnommen. Das Lehrbuch der humanistischen Logik, R. Agricolas Dialektik[2]), schöpft aus Aristoteles, Cicero und Quinctilian. Es ist zwar wahr, und Agricola thut sich viel darauf zu gut, dass seine Logik in viel engerer

[2]) Ausser der Dialektik Agricolas (De inventione dialectica libri tres) kommt noch, als besonders instruktiv, in Betracht seine epistola de formando studio.

Fühlung mit der Praxis der Wissenschaft und des Lebens steht als die scholastische Dialektik. Aber es sind doch wieder nicht die Methoden zur Ergründung der Wirklichkeit, welche sie lehrt. Sie ist lediglich eine Anleitung zur rhetorisch-dialektischen Beweisführung. Nirgends regt sich der Geist und das Interesse selbständiger wissenschaftlicher Forschung. Auch die Kenntnis der natürlichen und geistigen Wirklichkeit wird dem antiken Wissen entlehnt. Nur ist dem Humanismus nicht mehr Aristoteles die ausschliessliche Autorität. Ihm treten andere Philosophen, besonders Cicero und Seneca ebenbürtig zur Seite, und für die praktische Philosophie werden auch die alten Rhetoren, Poëten und Historiker herangezogen; das Studium der alten Geschichte selbst ist eine Hilfsdisciplin für die Ethik, sofern es die Beispiele, die Vorbilder liefert, an welche die Moralphilosophie ihre Lehren anknüpfen kann. Eins unterscheidet jedoch den humanistischen Wissenschaftsbetrieb principiell von dem scholastischen. Die neue Wissenschaft geht überall auf die Originale zurück; sie begnügt sich nicht mehr mit Uebersetzungen. Auch die griechischen Autoren sollen in der Ursprache gelesen werden. Das setzt nun eine umfassende Bekanntschaft mit den alten Sprachen voraus. Und in der That ist es eines der Hauptverdienste des Humanismus, ein gründliches Studium derselben angeregt zu haben. Man sieht: es ist im Grunde eine philologische Bildungsreform, die dem deutschen Humanismus vorschwebt. In der Behandlung philosophischer Fragen steht die alte Wissenschaft über der neuen. An Scharfsinn und auch an speculativer Fähigkeit sind die Scholastiker den Humanisten im Durchschnitt überlegen. Die letzteren sind nur zu leicht geneigt, wo sie den scholastischen Formenapparat zu vereinfachen und die grotesken Wortbildungen der scholastischen Schulsprache in die Sprache Ciceros zu übersetzen suchen, schlichte Einfachheit und triviale Plattheit zu verwechseln. Was sie aber vor den Vertretern der alten Wissenschaft voraus haben, ist die genauere Vertrautheit mit dem Wissensstoff der antiken Kultur, die grössere Natürlichkeit des Denkens, die den gesunden Menschenverstand mehr zur Geltung kommen lässt als die erstarrten Formen einer vom Leben losgelösten Logik, die reinere Sprache, die edlere

Darstellung und der bessere Geschmack. Doch die philologische Reform wird von selbst auch zur sittlichen. Wenn der deutsche Humanist auf die Ethik des Altertums zurückgreift, so zieht er daraus auch die Consequenzen für das sittliche Leben. Die Belebung der humanen Studien hat die Kraft und die Aufgabe, zugleich eine Verbesserung der Sitten und eine Veredlung des Gemütes zu wirken. Aber mit den ethischen Grundsätzen Ciceros und der Stoa verschmilzt im Lebensideal des deutschen Humanismus die Moral des Christentums. Von dem religiösen Indifferentismus der Italiener ist bei den deutschen Humanisten nichts zu finden. Sie nehmen den Kampf gegen die mittelalterliche Theologie auf — aber nur um den Glauben zu reinigen und die Kirche von den Fesseln hierarchischer Herrschsucht zu lösen; sie brechen den Bann der scholastischen Autoritäten, um die theologische Wissenschaft zu ihren ursprünglichen Quellen, zu der Bibel und den Vätern der alten Kirche zurückzuführen. So wird der deutsche Humanismus recht eigentlich eine sittlich-religiöse Reformpartei.

Melanchthon ist von Haus aus für die Sache der neuen Studien prädestiniert. Er ist der Grossneffe Reuchlins, der sich von Anfang an für die Erziehung des Knaben interessiert, und auch seine Lehrer in der Lateinschule zu Pforzheim sind Humanisten. Auf der Universität verschmäht er es trotzdem nicht, wie so viele der „Poëten", sich die akademischen Grade der Artistenfakultät zu erringen. In Heidelberg, wo damals (wie auch in Tübingen) die „alte" und die „moderne" Lehrweise vertreten sind, wird er Baccalaureus der Künste nach dem „alten Weg", in Tübingen Magister nach der „modernen Weise". Diese Beschäftigung mit der scholastischen Wissenschaft bleibt nicht ohne Einfluss auf seine Bildung. Er gehört in gewissem Sinn zu der Partei der „Modernen". Zwar für die mit staunenswerter Virtuosität und mit liebevoller Sorgfalt ausgeklügelten dialektischen Details ihrer Kunst scheint der Humanist von vornherein wenig Sinn gehabt zu haben. Aber er kann sich sein Leben lang von dem Banne der nominalistischen Deutung der Aristotelischen Philosophie nicht freimachen [3]). Ueber-

---

[3]) Vgl. die Dedikationsepistel Melanchthons zur 1. Gesammtausgabe seiner

dies steht die „moderne“ Auffassung der Dialektik der humanistischen Logik ziemlich nahe. Auch die letztere will praktische Disciplin, nicht speculative Wissenschaft sein. Immerhin teilt Melanchthon das Interesse der „Alten“ an den philosophischen Materialdisciplinen. Wenn er klagt, die Cyklik (die Encyklopädie der artistischen Disciplinen) sei verlassen, nur gewisse nichtige Fündlein aus dem Trivium, die Rudimente der Zwistigkeiten und Streitereien werden behandelt, so trifft der Vorwurf die „Modernen“ viel schwerer, als die Alten[4]). Mehr als die ganze scholastische Weisheit beschäftigten ihn jedoch die schönen Studien. In Heidelberg freilich muss er die Lektüre der alten Dichter und Historiker auf eigene Faust betreiben. Noch ist zwar eine Agricolatradition[5]), die Erinnerung an Heidelbergs goldene Zeit lebendig. Unter den damaligen Universitätslehrern selbst ist kein Humanist. In Tübingen dagegen fehlt es nicht an humanistischen Lehrern und Freunden. Aber den entscheidenden, für sein ganzes Leben nachhaltenden Einfluss übt hier auf ihn ein Buch — Rudolf Agricolas Dialektik. An ihrer Hand rettet er sich vollends aus dem Labyrinth des scholastischen Kleinkrams heraus, nach ihrer Anleitung lernt er denken, mit ihrer Hilfe lernt er erst die alten Redner richtig verstehen[6]). Bald erwacht in dem angehenden Poëten das humanistische Selbstgefühl. Früh schon greift er in die Reuchlinhändel ein: er schreibt zu den „Briefen berühmter Männer“ eine Vorrede[7]). Durch seines Grossoheims Vermittlung tritt er, fast noch ein Knabe, zu den ersten Grössen des deutschen Humanismus, zu **Erasmus**, zu **Willibald Pirkheimer** in freundschaftliche Beziehungen[8]). Und der junge Gelehrte fasst weitausschauende Pläne. Er hat die Absicht, im Verein mit humanistischen Genossen die echte und lautere Philosophie, den ursprünglichen Aristoteles, wieder herzustellen. Was bisher bei den Deutschen über diesen Philosophen geschrieben worden ist, giebt

Werke, bes. C. R. IV 716, und die tiefer unten zu charakterisierende 1. Form seiner Dialektik.

[4]) C. R. I 25. Vgl. IV 715.

[5]) XI 442. III 673ff.

[6]) IV 716.

[7]) I 5f.

[8]) Vgl. I 22—24, 67; 59f.

so wenig den wahren Aristoteles wieder, dass es des περίπατος unwürdig ist, solchen Rhapsoden in die Hände gefallen zu sein[9]). Noch wird in Deutschland die Pflege der Rede, die ebenso geeignet ist das Urteil wie den Charakter zu bilden, und das Studium der Wissenschaften, das beste Mittel, sittigend auf das jugendliche Gemüt zu wirken, vernachlässigt[10]). Der junge Humanist billigt den Studiengang der artistischen Encyklopädie, und wenn er in seiner Tübinger Rede „über die freien Künste“ in überschwenglichen Worten das Lob des Cyklus singt, so ist das nicht blosse Anpassung an das Conventionelle[11]). Er wünscht nur, dass die cyklischen Disciplinen, die aus dem Bildungsgang der Universitäten durch kindische, für das Leben völlig wertlose Düfteleien verdrängt worden sind, auch wirklich behandelt werden, und er will, dass das Studium in anderem Geiste betrieben, dass die Jugend an die Quelle der Weisheit geführt, und die Pflege der Wissenschaften auch für die Charakterbildung fruchtbar gemacht werde[12]).

Kurz vor seinem Abgang von Tübingen schreibt Melanchthon an seinen Grossoheim, er möchte am liebsten, fern von der Welt, in litterarischer Musse den heiligen Geheimnissen der Philosophie leben[13]). Das war ihm nun freilich nicht vergönnt. Ende August des Jahres 1518 zieht er als Lehrer des Griechischen in Wittenberg auf. Und wenige Tage nachher entwickelt der 21jährige Magister in seiner akademischen Antrittsrede „über die Reform der Jugendbildung“ (de corrigendis adolescentiae studiis[14]) selbstbewusst und siegesgewiss, voll souveräner Verachtung gegen die zeitgenössische Wissenschaft, das Programm des deutschen Humanismus. Man kann sich eines Lächelns nicht erwehren, wenn man die geharnischte Kriegserklärung gegen die auf den Universitäten herrschende Bildungsform, gegen die barbarischen Studien liest, wenn

---

[9]) I 26.
[10]) I 25, 53, 74.
[11]) XI 5ff.; vgl. I 13.
[12]) I 25, 53f.
[13]) I 31f.
[14]) XI 15ff.

man sich von Melanchthon die Geschichte der Wissenschaft im Mittelalter erzählen lässt und aus jedem Wort das Hochgefühl des Reformators heraushört, der mit seinen humanistischen Genossen ein neues Zeitalter wissenschaftlicher Blüte und wahrhaft menschlicher Bildung heraufzuführen unternimmt. Mit dem Fall des alten Römerreichs war auch das Schicksal der antiken Wissenschaft besiegelt. Nur in Schottland und Irland fanden die Musen eine Zufluchtstätte. Erst der Bemühung Karls des Grossen, der eine Erneuerung der Wissenschaften anstrebte, gelang es, auch auf dem Festland das Studium neu zu wecken. Aber dann verfielen gewisse Menschen auf den Aristoteles, nicht auf den echten, sondern auf den verstümmelten, in einer lateinischen Uebersetzung, die, war schon das griechische Original dunkel, nun selbst der weissagenden Sibylle zu raten gegeben hätte. Das war der Tod für die gesunde Bildung. Es kam die Aera der Thomas, Skotus, Durandus, der seraphischen und cherubischen Doktoren und der übrigen Rotte, zahlreicher als die Kadmeische Brut. Drei Jahrhunderte lang stand das geistige Leben in Frankreich, England und Deutschland unter der Herrschaft dieser barbarischen Wissenschaft, die auch die Disciplinen der oberen Fakultäten korrumpirte. Die griechische Sprache und Litteratur war verachtet, die Mathematik vergessen, die wahre Philosophie dem Untergang preisgegeben; auch die christliche Sitte und die theologische Wissenschaft mussten verkommen. Noch wirkt das Gift nach, und die cyklischen Künste haben sich noch nicht erholt. Zwar die Grammatik ist bereits von dem Wust von Commentaren, der erstickend auf ihr lastete, befreit. Aber Dialektik und Rhetorik liegen noch im Argen. Was die noch im allgemeinen Gebrauch befindlichen logischen Lehrbücher darüber sagen, und was die Lehrer der Artistenfakultäten, die „Magister der Unwissenheit" darüber vortragen, liegt weit ab von der wahren Dialektik. Aber was das Schlimmste ist: die Nichtigkeiten, die man als Dialektik ausgibt, haben allmählich alle übrigen Disciplinen, besonders auch die materiellen Fächer der Philosophie verdrängt, und man plagt die Studenten lange Jahre mit unnützen Sophistereien, so dass sie, um die schönste Studienzeit betrogen, mit erschöpften Kräften an die Theologie, die Rechtswissenschaft

oder die Medizin herantreten. Es ist ein hartes Urtheil, das Melanchthon über den scholastischen Studienbetrieb fällt, und es richtet sich gleichermassen gegen alle Parteien. Thomas, der seraphische Doktor (d. i. Bonaventura), Duns Skotus sind die Autoritäten der „Alten", Durandus de St. Porciano aber ist einer der Bahnbrecher des modernen Wegs, ein Vorläufer Wilhelms von Occam. Gleichwohl hält sich die Studienreform, die Melanchthon plant, auch jetzt im Rahmen der scholastischen Encyklopädie. Die vorbereitenden Disciplinen bleiben die Fächer des Triviums. Aber mit der Erlernung der lateinischen Sprache ist die der griechischen zu verbinden, damit der Student künftig die alten Philosophen, Theologen, Historiker, Redner und Dichter im Original lesen kann. Haben Grammatik, Dialektik und Rhetorik die Redefähigkeit entwickelt und das Urteil gebildet, so hat sich das Studium der Mathematik und vor allem der eigentlichen Philosophie [15]), welche die Kenntnis der Natur und der sittlichen Gesetze umschliesst, zuzuwenden. Der angehende Philosoph hat bei den Alten in die Schule zu gehen. Aus den besten Autoren wird er das Beste auswählen müssen. Für die Einführung in die Moralphilosophie empfehlen sich am meisten die Aristotelische Ethik und Platos Gesetze, zugleich aber die Poëten, soweit ihre Lektüre charakterbildenden Wert hat: den Griechen war Homer Wissensquelle für sämmtliche Disciplinen, den Lateinern Virgil und Horaz. Unerlässliche Voraussetzung für die Ethik ist jedoch besonders ein gründliches Studium der Geschichte, der die exempla zu entnehmen sind. So macht Melanchthon mit dem Studienplan der Scholastik, dem ja, wie wir wissen, von Anfang an neben den Fächern des Quadriviums auch die sachlichen Disciplinen der Philosophie einverleibt waren, Ernst. Die artistische Bildung ebnet dem Studierenden

[15]) Melanchthon verwendet das Wort „Philosophie" in verschiedenem Sinn; bald bedeutet es ganz allgemein Weisheit, bald die artistische Bildung in ihrem ganzen Umfang, bald die letztere mit Ausschluss der Grammatik, bald Dialektik, Physik und Ethik mit Ausschluss der Mathematik und Astronomie, dann wieder die philosophischen Sachdisciplinen mit Ein- oder Ausschluss der eigentlichen Quadrivialfächer (Mathematik und Astronomie) und endlich die specifisch humanistische Bildung. Die jeweilige Bedeutung lässt sich leicht aus dem jedesmaligen Zusammenhang erschliessen.

den Weg zu den oberen Fakultäten. Sie ist besonders für den Theologen, der übrigens neben der griechischen und lateinischen auch die hebräische Sprache kennen muss, die unumgänglich notwendige Ausrüstung. Sie befähigt ihn, auf die Quellen der christlichen Religion zurückzugehen, mit dem Buchstaben auch den Sinn der heiligen Schriften zu verstehen und die himmlische Weisheit in ihrer ursprünglichen Reinheit, frei von den profanen Interpolationen menschlichen Scharfsinns, in sich aufzunehmen. — Aus Melanchthons Programmrede weht uns der Geist Agricolas und Erasmus' entgegen. Sie hat die philologische und zugleich sittliche und religiös-kirchliche Reform im Auge, auf welche diese Männer hinwirken. An der Verbesserung der Dialektik und Rhetorik im Sinne Agricolas und im Anschluss an dessen Dialektik, scheint Melanchthon schon in Tübingen, besonders nachdrücklich aber vom Beginn seiner Wittenberger Thätigkeit an gearbeitet zu haben. Zwar ist sein Compendium der Rhetorik [16]) erst im Januar 1519 und der erste Entwurf seiner Dialektik [17]) sogar erst im März 1520 im Druck erschienen. Und beide Schriften sind nach seinem eigenen Zeugniss rasch hingeworfen [18]). Aber sie sind hervorgegangen aus privaten Unterredungen mit seinen Schülern, wie er sie wohl schon in Tübingen gepflegt hat. Und es ist anzunehmen, dass die Grundgedanken der beiden Arbeiten ihm schon zur Zeit der Wittenberger Antrittsrede feststanden [19]). Rhetorik und Dialektik sind wesensverwandt, und sie können nicht streng von einander gesondert werden. Ihr Unterschied besteht im Grunde lediglich darin, dass die Rhetorik vor allem auf Glanz der Rede und Angemessenheit an die populäre Auffassung sieht, während es der Dialektik in erster Linie um schlichte Exaktheit und Gewissheit zu thun ist. Die Dialektik ist die Kunst, welche Anleitung giebt über jedes Thema beweiskräftig, in einer dem Gegenstand entsprechenden Weise und einer dialektisch geschickten An-

---

[16]) 1. Ausgabe: De rhetorica libri tres. 1519. 2. Ausgabe: Institutiones Rhetoricae 1521. C. R. XIII 413f.

[17]) XX 709ff.

[18]) I 152—154. I. 452f. verglichen mit 62—66.

[19]) IV 716 verglichen mit XI 19—22.

ordnung zu sprechen. Die „compendiaria Dialectices ratio" schliesst sich in Stoffauswahl und -gruppierung an die damals gebräuchlichen Compendien an. Wie der kurz vorher erschienene „Elementarius dialecticae" von Johann Eck — ein Buch, auf das sich zweifellos die Anspielung in der Antrittsrede bezieht[20]), — so stellt auch Melanchthon die Lehre vom Begriff an die Spitze, und im 2. Teil die Lehre vom Urteil, im 3. die von der Argumentation zu erörtern. Aber daran reiht sich ein 4. Teil, der in breiter Ausführung von der inventio, den loci handelt. Hier ist Agricolas Dialektik (De inventione dialectica libri tres), die ja die inventio ausschliesslich im Auge hat, massgebend. In der Behandlung des einzelnen verleugnet sich nicht eine gewisse Abhängigkeit von der zeitgenössischen Schullogik, besonders der des modernen Weges. Aber man fühlt, welche Mühe Melanchthon es sich hat kosten lassen, um den Augiasstall zu reinigen. Das unnütze, pedantische Detail, der sophistische Kram ist ausgeschieden. Die Darstellung ist schlicht, elegant und durchsichtig klar. Die scholastische Schulterminologie ist so gut wie verschwunden. Die barbarischen Schulausdrücke werden sichtlich vermieden. Die Sprache sucht sich dem klassischen Latein möglichst zu nähern. So wird z. B. an die Stelle der herkömmlichen propositio (Urteil) das ciceronianische pronuntiatum gesetzt. Es macht sich überall geltend, dass Melanchthon nicht bloss Aristoteles, und zwar den griechischen Aristoteles nebst den antiken Commentaren (vor allem Boëthius, überdies Themistius, Philoponus und selbstverständlich Porphyrius), sondern nach dem Vorbild Agricolas namentlich Cicero und Quinctilian als Quellen benützt.

Ein Punkt war in Melanchthons Programm unklar geblieben: das innere Verhältniss der Philosophie nach ihrer materiellen Seite (Metaphysik, Physik, Ethik) zu der christlichen Lehre. Das ist ein tiefgreifendes Problem, auf das der deutsche Humanismus stossen musste, über das er aber bis jetzt achtlos weggegangen war. Gerade hier liegt nun der Angriffspunkt für den fast plötzlich eintretenden totalen Umschwung in Melanchthons Grundanschauungen. Kaum

[20]) XI 19. Vgl. dazu Prantl Geschichte der Logik im Abendland IV 289.

zwei Monate nach seiner Antrittsrede schreibt er an Spalatin (15. Okt. 1518): wir werden die Philosophie reinigen, um darnach, gerüstet, an die Theologie heranzutreten und in ihr einst, so Gott will, etwas zu leisten. Bereits beginnt er der Theologie sein Interesse in einem Grade zuzuwenden, der auch für den deutschen Humanisten auffällig ist[21]). Bald tritt von den philosophischen Disciplinen die Dialektik einseitig in den Vordergrund. Und im Kampf gegen die barbarische Wissenschaft steht mehr als bisher die Polemik gegen die Theologen voran, denen wir es verdanken, dass wir anstatt der apostolischen Wissenschaft die sophistische haben. Schon wird dem Erasmus, der die Theologie auf ihre Quellen zurückgeführt, und Reuchlin, der die schönsten Bibliotheken vor dem Scheiterhaufen gerettet hat, als dritter Martin Luther ebenbürtig an die Seite gestellt[22]). Als im März 1519 Spalatin den Melanchthon auffordert, über die aristotelische Physik zu lesen, da antwortet er ausweichend: dieselbe sei das Unerquicklichste, was man lesen könne. Der eigentliche Grund liegt zweifellos tiefer: in einer inhaltlichen Antipathie gegen die Metaphysik und Naturlehre des heidnischen Philosophen[23]). In voller Schärfe tritt der Gegensatz zur antiken Philosophie zum ersten Male in dem Bericht an Oecolompadius über die Leipziger Disputation (21. Juli 1519) hervor. Aristoteles und Christus, die alte, die Theologie Christi — und die neue, die aristotelische Theologie werden einander aufs schroffste entgegengestellt. Zwischen Aristoteles und der Scholastik wird, zum mindesten in der Wertschätzung, kein Unterschied gemacht[24]). Und in der Dedikationsepistel zu der 1. Ausgabe von Luthers Commentar zum Galaterbrief (Sept. 1519) vermisst er bei denen die Klugheit, die mit Vernachlässigung der christlichen Philosophie ihr Lebenlang sich mit den Schriften der heidnischen Philosophen abquälen. Er beklagt es, dass so viele der Zeitgenossen es für eine dringlichere Aufgabe halten, die Werke des Aristoteles mit grossem Zeitaufwand und heisser Mühe zum Druck

[21]) C. R. I 50.
[22]) I 63.
[23]) I 75.
[24]) I 88.

zu bringen, als sich der göttlichen Weisheit hinzugeben. Als ob die peripatetische Philosophie den Weg zu Christi Lehre ebnete, während sie ihn doch vielmehr versperrt[25]). In dieselbe Zeit fällt die Aeusserung, das Glückseligkeitsideal des Aristoteles stehe nicht blos nicht mit der christlichen Doktrin, sondern nicht einmal mit dem gesunden Menschenverstand im Einklang[26]). Es ist interessant, die Weiterentwicklung dieser Stimmung zu verfolgen. Mit immer grösserer Bestimmtheit macht sich namentlich die Ueberzeugung geltend, dass die antik-philosophische Lebensauffassung — auch die aristotelische und stoische — und die christliche Sittlichkeit weit auseinander liegen. Sie findet in der Rede über das Studium der paulinischen Theologie (1520) ihren klassischen Ausdruck. Die köstlichste Frucht der Beschäftigung mit der Theologie des Paulus ist, dass sie uns die Augen öffnet für die tiefe Kluft, welche die christliche Doktrin von der Philosophie scheidet. Den Doktoren der Schulen fehlt diese Einsicht völlig. Sie haben aus der Theologie jenes alte Weib gemacht, das nach Griechenland riecht — die Philosophie. Wer aber den Erdichtungen der Philosophen oder den Commentaren der Theologaster die Normen für die Lebensführung entnimmt, der denkt unehrerbietig, unfromm von den heiligen Schriften. Es giebt nur eine Philosophie, die wert ist studiert zu werden — das ist die paulinische[27]). Gegen Ende des Jahres 1520 ist Melanchthons absprechendes Urtheil über die Philosophie fertig. Er gibt die Wolken des Aristophanes heraus, um der Jugend zu zeigen, wie die Alten über die Philosophen dachten; und in der Widmung an Amsdorf behauptet er, zu allen Zeiten sei jene Art weise zu sein, die man Philosophie nennt, bei den weisesten und tiefsten Geistern in schlechter Achtung gestanden. Sie ist für das öffentliche Leben unnütz. Denn was hat der Staat von den Disputationen über die Ideen, über das Leere, über die Wolken und ähnliche kindische Themata! Die Philosophie entnervt die Geister durch ihre fortwährenden Streitereien und ihre

---

[25]) I 122.

[26]) I 126.

[27]) XI 34—41, s. besonders S. 36 u. S. 38. Vgl. ferner I 132, 137 ff., 163, 208 und XXI 49 (theol. inst. Phil. Mel. in ep. Pauli ad Roma).

peinlich-pedantischen Erörterungen. Die Wahrheit aber verdunkelt sie statt sie zu fördern. Sie ist ein Tummelplatz frivoler Meinungen. Der sieht die Principien der Dinge in erdichteten Atomen, der in eingebildeten Ideen; dieser glaubt an unendliche Welten, jener lässt immer neue Welten entstehen. Der setzt das höchste Gut in die Lust, jener in die Schmerzlosigkeit; dem ist die Tugend, wie er sie fälschlicherweise nennt, jenem der Ruhm letztes Ziel des Lebens. Der eine ist Atheist, der andere träumt von unzähligen Göttern. Nach dem einen bewegt sich alles, nach dem anderen nichts. Kein Wunder, wenn aus dieser Confusion zuletzt die völlige Skepsis entspringt. Erstaunlich ist nur der Wahnwitz, mit dem man gewagt hat, eine solche Philosophie in die christliche Lehre hereinzuziehen, ja sie zum Massstab zu machen, an dem das Göttliche gewertet wird[28]). Noch schärfer, noch leidenschaftlicher ist die Polemik gegen die Philosophie, speciell die aristotelische, die Grundlage der scholastischen Pseudotheologie, in der Rede gegen Rhadinus, in der Melanchthon für Martin Luther eine Lanze bricht (Febr. 1521)[29]). Man erhebt gegen Luther den Vorwurf, er verachte die Philosophie. Aber er schätzt sie, soweit sie von der Mathematik, von der Natur der Steine, Pflanzen und Thiere handelt, und er erkennt an, was die Alten über diese Dinge, deren Kenntnis für die Theologie unentbehrlich ist, gesagt haben. Wogegen er sich wendet, ist der Teil der Philosophie, der über die Principien der Dinge, über die Ursachen der Winde und des Regens phantasiert, d. i. die aristotelische Physik, ferner die Metaphysik und die Moralphilosophie. Das findet Melanchthons vollen Beifall. Die Disputationen über die Principien der Dinge, über die Winde, über das Leere, über das Unendliche, sind gänzlich wertlos. Was uns die Physik bietet, das sind lediglich Wortungeheuer, wie Hyle, Materie, Form, Idee, Privation, Unendliches und unzählige andere dieser Art, die geschwätzigen Leuten Stoff zum Plaudern liefern. Aristoteles, der Abgott der Physiker, begnügt sich, die Ansichten der früheren Philosophen über die Ursachen der Dinge wiederzugeben, um sie,

---

[28]) I 273—275.

[29]) I 286—358 s. besonders 300—320.

durch boshafte Interpretation entstellt, zu zerpflücken und zu bekritteln. Seine positiven Aufstellungen widersprechen an tausend Punkten der heiligen Schrift. Er lehrt, dass die Welt ewig sei, dass die Bewegung der himmlischen Sphären sich unwandelbar gleichbleibe, dass die menschliche Seele zugleich mit dem Körper untergehe u. s. f. Das sind lauter verderbliche Irrtümer. Bedenklicher noch ist die Metaphysik, die Gottes Wesen ergründen will, die über die Einheit, den Intellekt, den Willen, die Einfachheit, die Unendlichkeit Gottes redet und mit menschlicher Neugier den Schleier lüften möchte, der über die Geheimnisse der Gottheit ausgebreitet ist. Das ist recht eigentlich die Region, in der die scholastische Theologie heimisch ist. In den metaphysischen Speculationen sieht sie die Krönung ihres Werkes. Aber es ist irreligiös, die göttliche Majestät in die Sphäre der Vernunft herabzwingen zu wollen. Die Versuche, mit menschlichem Scharfsinn, mit menschlichen Methoden die der Creatur auf ewig verschlossenen Mysterien zu durchschauen, müssen missglücken. Aber das Misslingen führt zum Atheismus. Atheist ist im Grund auch Aristoteles, unter dessen Führung die Gegner den Himmel stürmen wollen. Doch Physik und Metaphysik bringen nur den gelehrten Disputatoren Gefahr. Die philosophische Sittenlehre durchdringt die gesammte Kirche. Mit ihren verkehrten Anschauungen von menschlicher Freiheit und ungeschwächter Tugendkraft, mit ihren der christlichen Doktrin diametral zuwiderlaufenden sittlichen Idealen, mit ihrer Unfähigkeit, menschliche Sünde und göttliche Gnade zu verstehen, verdrängt sie Christus auch aus den Herzen der Ungebildeten. So ist das Verdammungsurteil über die Philosophie nach allen Seiten gerechtfertigt. Es war das grösste Unglück für die Kirche, dass die Philosophie in die kirchliche Wissenschaft einzudringen vermochte. Durch die Vermischung mit philosophischen Elementen wurde die Theologie entweiht und verfälscht. — Es ist bekannt, dass diese Anschauung auch in die erste wissenschaftliche Bearbeitung des neuen Glaubens, in Melanchthons loci vom Jahre 1521 Eingang gefunden hat. Die ausschliessliche Autorität der Glaubenslehre ist die Schrift. Auf sie gründet sich auch Melanchthons Kompendium. Aber was er bieten

will, ist doch nicht bloss eine philologische Bearbeitung des biblischen Stoffes. Die wirkliche Quelle, aus der die neue Theologie schöpft, ist das Evangelium, wie es von dem religiösen Menschen erlebt wird. Die Dienste der Philosophie werden grundsätzlich abgelehnt: auch die Kenntnis der menschlichen Natur soll nicht psychologischen Theorieen der Philosophen entnommen werden. Um die Uebereinstimmung mit Aristoteles braucht man sich nicht zu mühen. Es ist gleichgültig, was dieser Rabulist gedacht hat. Nur die Dialektik, die rein formale Kunst der Methode, wird für die Anordnung und Darstellung des Stoffs herangezogen. Wieder ist die Theologie eine praktische Disciplin — aber in anderem Sinn als bei Duns und bei Occam. In dem inneren Frieden und der gemütlichen Erhebung, welche das Bild des historischen Christus im Gläubigen weckt, wird ihm die Wirklichkeit und die Güte Gottes gewiss. Diese Erfahrung ist das Fundament der Theologie. Das innere Wesen Gottes ist ihr darum unerreichbar, und wir thun besser, die Mysterien der Gottheit anzubeten, statt sie ergründen zu wollen. Es hat also keinen Sinn, sich mit jenen höchsten loci über Gott, Gottes Einheit, die Trinität, über das Geheimnis der Schöpfung, über den Modus der Incarnation vergeblich abzuquälen. Das sind Speculationen, die zuletzt dahin führen, wo die scholastische Theologie thatsächlich angelangt ist: zu solch elenden Lappalien, wie es die Universalia, die „formalitates“ u. a. sind. Die ganze bisherige Theologie, von Origines bis zu den Theologastern der neueren Zeit, ist einen falschen Gang gegangen. In der alten Kirche hat der Platonismus die christliche Doktrin in ihren Grundlagen erschüttert. Die scholastische Theologie aber hat an die Stelle der Lehre Christi die Düfteleien des Aristoteles gesetzt[30]).

Das ist eine andere Sprache als wenige Jahre zuvor. Es ist Luther, der nun aus Melanchthon redet. Kaum war der junge Humanist nach Wittenberg übergesiedelt, so war Luthers Gestalt in seinen Gedankenkreis eingetreten. Bald hatte er sich dem Zauber des grossen Mannes rückhaltlos gefangen gegeben[31]). Zwar steht

[30]) XXI 81 ff. s. namentlich 81—87, 92, 101, 117.

[31]) Vgl. die Briefe Melanchthons vom Septbr. 1518 ab (I 41 ff.).

er dieser ursprünglichen, von keiner Reflexion angekränkelten Genialität, die von der Zuversicht des Propheten getragen ist, fast furchtsam gegenüber. Die Revolution, die heraufzieht, hat für seine weiche Natur etwas Entsetzliches. Dass er von seinen humanistischen Freunden, von Reuchlin, von Erasmus abgedrängt wird, thut ihm bitter weh. Reuchlin, sein Verwandter, sein Gönner, sein Vater warnt ihn und will ihn von Wittenberg weg nach Ingolstadt an seine Seite rufen. Aber Melanchthon ist von der neuen Bewegung schon fortgerissen. Er kommt von Wittenberg, von Luther nicht mehr los[32]).

Und doch führt ihn dieser in eine neue Welt. Zwar fehlen die Anknüpfungspunkte in den Anschauungen des Humanisten nicht ganz. Wir wissen: der deutsche Humanismus ist zugleich eine religiös-kirchliche Reformpartei, die auf Grund einer Synthese von antiker Weltauffassung und Urchristentum auf eine Erneuerung des kirchlichen und sittlichen Lebens hinarbeitet. Und Erasmus, damals der unbestrittene Führer der Partei, zugleich der typische Vertreter der ganzen Richtung, ist in wichtigen Dingen Luthers Vorarbeiter. Aber die humanistische Reform hat einen gelehrten, geistesaristokratischen Charakter. Man vermisst an ihr die Frische, die Kraft, die allein die weltgeschichtliche Entwicklung in neue Bahnen zu lenken versteht. Die unteren Schichten des Volkes hätte der kirchliche Liberalismus des Erasmus'schen Kreises nie zu erfassen vermocht. Es ist der Gedanke der Aufklärung, der die ganze Bewegung beherrscht. Und man hat Erasmus nicht ganz mit Unrecht den Voltaire des 16. Jahrhunderts genannt. Stark ausgeprägt ist der rationalistische Zug. Zugleich erhält das humanistische Christentum eine vorwiegend moralisierende Tendenz und Färbung. Es fehlt diesen Männern der Aufklärung das starke religiöse Empfinden, überhaupt das Verständnis für die Eigenart und die Tiefe des religiösen Lebens. Der Bund zwischen Altertum und Christentum verwischt das eigenste Gepräge der Antike, aber er verflacht zugleich die specifisch christlichen Gedanken.

Martin Luther ist kein Humanist. Seine Art ist auf anderem

---

[32]) Besonders instruktiv für die damalige Stimmung Melanchthons ist der Brief an Reuchlin vom 18. März 1520. I 149—152.

Boden gewachsen. Er lehnt nachher das Bündnis mit dem Humanismus nicht ab. Aber seine Bildung, seine Anschauungen wurzeln im Mittelalter. Es ist kein Zweifel: Erasmus und Melanchthon stehen dem modernen Denken erheblich näher als Luther. Den humanistisch gebildeten Italienern muss er als Barbar erscheinen. Im Grunde teilt wohl auch Erasmus dieses Urtheil. Aber es ist sonderbar: der tiefste Gedanke der Renaissance ist Luther, wie keinem der deutschen Humanisten aufgegangen, und der Reformator bringt ihn in seiner Weise zu vollendeter Geltung. Er ist ein specifisch religiöser Geist. Im Gebiet der Religion aber hat er das Mittelalter — und das Urchristentum überwunden. In seiner Religiosität ist die Persönlichkeit, das Recht des religiösen Individuums von der Bevormundung der Kirche emancipiert. Er proclamiert das allgemeine Priestertum, die Freiheit eines Christenmenschen im Verkehr mit seinem Gott. Zugleich aber streift er den asketisch-weltflüchtigen Charakter des ursprünglichen Christentums ab. Auch die profanen Lebensfaktoren, der Staat, das gesellschaftliche Leben, der Beruf sind gottgeordnet, gottgeweiht. Und der Christ hat nicht bloss das Recht, er hat die Pflicht, alle Kräfte, alle Seiten menschlichen Wesens zu freier Entfaltung zu bringen. Die Religion ist bestimmt, nicht, das freie Menschentum zu unterdrücken, sondern es zu heiligen und zu verklären. Es geht ein Zug von Weltoffenheit und Weltfreudigkeit durch diese Lebensauffassung, der dem Urchristenthum völlig fremd ist. Luther selbst zwar ist sich bewusst, nur das Christentum in der reinen Gestalt, in der es die kanonischen Urkunden darbieten, wieder hergestellt zu haben. Und er hält die Inspiration der Bibel in voller Schroffheit fest — daran ändern gelegentliche Aeusserungen kritischer Art nichts. Trotzdem ist der Vorwurf nicht gerechtfertigt, er habe die lebendige Autorität der Kirche durch die tote eines Buches verdrängt. Das trifft für die Epigonen zu, in denen die schöpferische Kraft erloschen ist. Ihm selbst ist die Bibel Norm, wie sie aus seinem religiösen Geiste wiedergeboren ist. So entsteht eine neue Religiosität. Die Reformation ist in Wahrheit eine religiöse Renaissance. Der urchristliche Glaube wacht wieder auf, um mit modernen Gedanken eine neue, höhere Einheit zu bilden.

Das Ergebnis ist ein modernes Christentum. Luther ist im Reiche der Religion ein schaffender Genius. Und mit der intoleranten Energie des führenden Geistes bricht er uralte historische Kräfte, den Zauber noch immer lebendiger Ideale. So wird der neue Glauben zur weltgeschichtlichen Macht. Mit der Feinheit religiöser Intuition erkennt nun der Reformator den ungeheuren Contrast zwischen antiker Weltanschauung und seinem Christentum, und mit der Einseitigkeit des starken Willens, mit dem energischen Naturen eigenen Hass gegen alle Halbheit und Unklarheit zerreisst er auch das Band, das die Humanisten zwischen Philosophie und Christentum geknüpft hatten. Der religiöse Glaube soll auf sich selber gestellt, er soll von der antiken Lebenssphäre losgelöst, der Unsicherheit des Vernunfterkennens und der phantastischen Willkür metaphysischer Speculationen entrückt werden.

Vor der überwältigenden Grösse der neuen Gedanken verblasst Melanchthons humanistisches Ideal. Er nimmt Abschied von den Träumen seiner Jugend. Er trennt sich von den alten Freunden, deren Stellung er richtig beurteilt[33]). Martinus, der κορυφαῖος der christlichen Frömmigkeit[34]), hat ihn aus seiner Bahn geworfen.

Bald freilich erwacht in dem Abtrünnigen das humanistische Gewissen. Reuchlin bricht mit ihm. Er lässt den ehemaligen Liebling bitten, er möge in diesen stürmischen Zeiten nicht mehr an ihn schreiben, und in seinem Testament vermacht er seine Bibliothek, die er dem Grossneffen versprochen hatte, dem Pforzheimer St. Michaelskolleg[35]). Auch Erasmus ist voll Trauer über die Richtung, die Melanchthons Entwicklung nimmt[36]). Er schreibt einmal an den jungen Freund: „ich will nicht Richter sein über ein fremdes Gewissen noch Herr einer fremden Ueberzeugung. Aber das hätte ich gewünscht, dass dein Talent den schönen Wissenschaften, für

---

[33]) S. die treffende Vergleichung Luthers und Erasmus' in „Ph. Melanchthonis de Luthero et Erasmo Elogion" vom Jahr 1522. C. R. XX 699f.

[34]) So wird Luther in dem Brief Melanchthons an den Nürnberger Humanisten Christoph Scheurl (24. Sept. 1518) genannt. I 48.

[35]) I 363, 646.

[36]) Man sehe den Brief des Erasmus an Justus Jonas vom Mai 1521. Vgl. Hartfelder, Momenta Germ. Paed. Bd. VII Ph. Mel. als Praeceptor Germaniae. S. 112.

die es geboren ist, erhalten geblieben wäre. An Acteurs hätte es jener Tragödie nicht gefehlt, deren Ausgang nicht abzusehen ist"[37]). Melanchthon selbst scheint ein ähnliches Gefühl gehabt zu haben. Noch Jahrzehnte später hat er das Bedürfnis, seine Abkehr von den grossen humanistischen Plänen seiner Jugend und seine Beschäftigung mit theologischen Studien zu rechtfertigen (Vorrede zu der 1. Gesammtausgabe seiner Werke vom Dez. 1541). Er bedauert auch jetzt die Wendung nicht, die er damals seinem Leben gegeben hat. Aber es wird ihm schwer die Wehmut niederzukämpfen, die ihn beschleicht in der Erinnerung an die goldene Zeit der jungen, ungeteilten Liebe zum Altertum. Und man spürt: er wird den Gedanken nicht los, dass er seinem Beruf, seiner Natur untreu geworden sei[38]). Die Wirkung seiner Polemik gegen die antike Philosophie war eine erschreckend plötzliche und radikale. Die akademische Jugend unterschied nicht zwischen klassischer Philosophie und übriger Litteratur. Sie warf diese wie jene weg. So verschwinden vom Jahr 1522 ab aus Melanchthons Reden und Briefen nicht mehr die Klagen über den Niedergang der humanistischen Studien, die schon wieder zu erfrieren beginnen, nachdem sie kaum erst das Haupt erhoben haben. Das Schlimmste ist, dass nun die Theologie und die Frömmigkeit den Vorwand bieten müssen für die Verachtung der schönen Studien. Gewarnt wird damit nicht allein vor den fanatischen, wissenschaftsfeindlichen Schwärmern, vor Karlstadt und den Zwickauer Propheten, die in schrankenlosem Subjektivismus auch die Autorität der Bibel abschütteln. Gefährlicher noch sind die unwissenden, geistesträgen Prädikanten, die sich selbst zu Luthers Anhang zählen, demagogische Bierbanktheologen, die statt sich mit schwierigen Schriftstellern zu quälen und etwas Ordentliches zu lernen, es vorziehen, wenn sie betrunken nach Hause kommen, geschwind ein Sermönchen zu lesen und daraus auszuschreiben, was dem Geschmack der rohen Menge zusagt, um nachher mit den Früchten dieses Studiums vor dem urteilslosen Pöbel im Wirtshaus zu glänzen.

---

[37]) C. R. I 688ff. (Brief des Erasmus an Mel. vom 10. Dez. 1524). Vgl. den Brief des Erasmus an Mel. vom 6. Sept. 1524. I 667ff.

[38]) IV 716f.

Das sind die Leute, die den Namen der Theologie missbrauchen, um gegen Wissenschaft und Bildung zu wettern. Aber die Zunge sollte man denen ausschneiden, die es wagen, die unerfahrene Jugend von dem Studium der Wissenschaften abzumahnen. Werden die humanen Studien verachtet, so wird ein neues Sophistengeschlecht heraufziehen, unwissender, barbarischer, kindischer, als das der vergangenen Jahrhunderte. Der Verfall der humanistischen Bildung wird aufs neue die hl. Schrift der Ignoranz preisgeben und einen Niedergang der Religiosität, der Sittlichkeit, des gesamten geistigen Lebens zur Folge haben[39]). Melanchthon kennt seine Pflicht. In einem Brief an den Freund Eoban, den Erfurter Humanistenkönig, gelobt er, er werde als nie lässiger Krieger seine Pflicht thun, im Kampf gegen die Barbarei, in der Verteidigung der schönen Wissenschaften[40]). Luther will, der gelehrte Genosse möchte seiner griechischen Lektur entbunden werden, damit er sich ganz der theologischen Lehrthätigkeit widmen könne, und Spalatin wirkt auf den letzteren in gleichem Sinn ein. Allein das entspricht nicht Melanchthons Wunsch. Theologische Lehrer giebt es in Wittenberg mehr als genug. Aber unter der ganzen Professorenschaft findet sich kaum der eine oder andere, der in gutem Glauben die humanen Wissenschaften vertreten würde. Und doch bedürfen die letzteren nun, da sie nicht weniger als im sophistischen Zeitalter missachtet sind, unermüdlicher Lehrer in grosser Zahl. Er selbst glaubt in dieser Thätigkeit, die seiner Neigung und Fähigkeit mehr entspricht, der Theologie und dem Staate besser dienen zu können, und möchte am liebsten von den theologischen Vorlesungen ganz befreit werden[41]). Er ist sich bewusst — ein bemerkenswertes, für die neue Wandlung seiner Anschauungen äusserst charakteristisches Urteil über seine bisherige theologische Arbeit —, Theologie nur getrieben zu haben, um eine Reform des sittlichen Lebens herbeizuführen[42]). Wieder predigt er eindringlich das Ideal der humanistischen Eloquenz, wenn auch deren propädeutischer und

---

[39]) I 573, 575f., 593f., 613, 666, 725f., XI 62f.
[40]) I 613.
[41]) I 575f., 606f., vgl. 757f.
[42]) I 722.

formaler Wert noch bestimmter hervorgehoben und jeder Verwechslung humanistischer Gesittung und christlicher Frömmigkeit aufs entschiedenste vorgebeugt wird. „Die gründliche Bildung besteht darin, dass man über natürliche und sittliche Dinge richtig zu urteilen und das, was man begriffen hat, gut und deutlich auszudrücken und darzulegen versteht“ [43]). Sie ist dem künftigen Mediziner und Juristen, vor allem aber dem Theologen unumgänglich notwendig. Rede- und Urteilsfähigkeit stehen in organischem Zusammenhang. Und die rhetorische Ausbildung darf um so weniger missachtet werden, als sie zugleich das beste Mittel ist, das Denken, das Urtheil selbst zu schärfen. Die Vorbilder und Lehrer der Eloquenz, zugleich die Quellen für die von derselben geforderten Sachkenntnis sind aber die Alten, und zwar — darauf beschränkt sich die „Lobrede auf die Beredsamkeit“ vom Jahr 1523 — die alten Rhetoriker, Dichter und Historiker [44]).

Noch gleitet er damals über die antiken Philosophen mit offenkundiger Absichtlichkeit hinweg. Von der ehemaligen Kampfesstimmung freilich ist nichts mehr zu merken. Aber noch scheint die Revision des früheren Urteils über die Philosophie nicht abgeschlossen. Bald jedoch bekennt er sich wieder zu ihr. Im Dezember 1524 schickt er Spalatin offenbar auf dessen Wunsch, ein Stück aus Platos Republik mit der Erklärung Politians. Er fragt ihn scherzhaft, wie denn er, ein Theologe dazu komme, zu philosophieren, in einer Zeit, da doch Philosophie und Theologie in so heftiger Fehde liegen, und fährt dann fort: „Ich selbst trete für die Philosophie mit der Theilnahme und der Energie ein, mit der man nur Herd und Altar zu schützen pflegt. Denn, dass ich es offen gestehe, ich habe an dieser Gattung der antiken Litteratur eine grosse Freude“ [45]). Nicht lange nachher giebt er die Officien Ciceros mit Scholien von seiner eigenen Hand heraus. Und in der Einleitung verbreitet er sich über das sachliche Wissen, das zu einer gründlichen Bildung, zu der wahren Eloquenz gehört. Dahin

---

[43]) XVI 627 (in dem argumentum Ph. Mel. in Officia Ciceronis 1525. Besonders abgedruckt ist die Praefatio in Off. Cic. XI 87—90).

[44]) Declamatio de encomio eloquentiae XI 50—66.

[45]) I 695.

rechnet er Naturkunde (physiologia), Mathematik und die Theorie von der bürgerlichen Moral. Besonders nachdrücklich wird die Bekanntschaft mit der letzteren gefordert. Ein Tier ist der zu nennen, der in diesem Wissenszweig nicht Bescheid weiss. Es sind die Grundlagen der Tugend, der Sittlichkeit, der Humanität, des Pflichtgefühls selbst, die von der philosophischen Disciplin der civilen Moral ins junge Gemüt gelegt werden. An Cicero wird namentlich das gerühmt, dass er die verschiedenen Formen der Tugenden in richtiger Ordnung und plastischer Deutlichkeit dem Leser vor Augen führt[46]). In einer Rede „über die akademischen Grade", die um dieselbe Zeit (1525) gehalten ist, spricht Melanchthon auch über den Studiengang in der Artistenfakultät, der vor Eintritt in eine der oberen Fakultäten zu durchlaufen ist. Er greift zurück auf das Vorbild der alten Encyklopädie. Zunächst sind die formalen Disciplinen, Grammatik und Dialektik, zu absolvieren. Daran hat sich dann ein eindringendes Studium der Physik, Mathematik und Ethik anzuschliessen. Die Ethik führt in die humane und civile Gesittung ein. Die Physik aber übermittelt die Lehre von den Elementen, von der Mannigfaltigkeit der Bewegung, von der Natur der Körper[47]). Bald wendet sich Melanchthons Interesse auch der aristotelischen Ethik zu. Schon im Jahre 1526 beschäftigt er sich mit derselben, wie wir aus einem Brief an Camerarius sehen[48]). Ein Jahr später trägt er sich mit dem Gedanken, über die Ethik des Aristoteles zu lesen[49]). 1528 werden die beiden ersten Bücher der Nikomachischen Ethik mit Scholien von Melanchthon gedruckt[50]). Immer nachdrücklicher wird betont, dass nicht bloss die Dialektik, sondern nicht minder die Physik und die Ethik besonders dem Theologen unentbehrlich seien. Zwar schöpft die heilige Schrift ihren Stoff nicht aus der Philosophie. Aber dem Theologen steht die Censur nicht bloss über private Sittlichkeit, sondern gleicherweise über die staatliche Gesetz-

---

[46]) XVI 627 ff. (XI 87 f.).
[47]) De gradibus discentium XI 98—101.
[48]) I 803.
[49]) I 888.
[50]) I 983.

gebung zu; und in diesen Dingen hat er doch nur dann ein Urteil, wenn er in der philosophischen Moral bewandert ist. Zugleich ist er dann imstande, die Grenzen zwischen christlicher Doktrin und philosophischer Sittenlehre zu ziehen und eine neue Grenzüberschreitung der letzteren, eine neue Verquickung der christlichen Lehre mit philosophischen Elementen abzuwehren. Wie häufig ferner muss der Theologe über die Natur und die Teile des Menschen reden! Das wird er mit grösserer Klarheit thun können, wenn ihm die Disputationen über die Natur der Dinge bekannt sind[51]). Noch vermeidet Melanchthon die aristotelische Physik zu berühren. Aber in der Rede „über die Studienordnung" (1531) führt er schon ganz unbefangen und ohne Einschränkung Moral- und Naturphilosophie neben Grammatik, Dialektik, Rhetorik (und Mathematik) als Hauptstücke der humanen Bildung auf, und schwärmt für den Genuss, den der Teil der Philosophie gewähre, der von der Grösse der Himmelskörper und der Erde, von den mannichfaltigen Bewegungen der Gestirne und ihrem Einfluss auf die inferiore irdische Natur handelt[52]). 1533 wird bereits echte und aristotelische Philosophie so ziemlich identifiziert (Rede über das Studium der Sprachen)[53]). Damals ist offenbar neben der Ethik des Aristoteles auch dessen Naturphilosophie rehabilitiert. In der Rede „über die Philosophie" vom Jahr 1536 erscheint die Entwicklung schon abgeschlossen. Die Disciplinen der Artistenfakultät bilden einen festgeschlossenen Ring, in dem kein Glied von den anderen sich völlig isolieren lässt; so weist die Dialektik über sich hinaus zu den Sachdisciplinen der Philosophie, zur Ethik und Physik; die Ethik selbst ruht im gewissen Sinne auf der Physik, und mit der letzteren hängt die Mathematik aufs engste zusammen. Diesen ganzen orbis doctrinarum muss die Kirche für ihre Zwecke heranziehen. Vor allem die Philosophie, und zwar

[51]) Declamatio de dialectica vom Jahr 1528 XI 159—163.

[52]) De ordine discendi. XI 209—214. Vgl. die demselben Jahr angehörige decl. contra empiricos Medicos 202—209.

[53]) De studio linguarum XI 231—239, namentlich 235. Vgl. die Behandlung der quaestio academica, an philosophia pietati officiat aus dem Jahr 1532 oder 1533. X 689—691, und die Dedikationsepistel zum Ethikcommentar an Ulrich von Sillingen 1532 II 585 f.

neben den formalen auch die materialen Teile derselben. Schon für die Schulung des Urteils und die methodische und rhetorische Ausbildung ist die Bekanntschaft mit Natur- und Moralphilosophie nicht zu entbehren. Aber die Theologie hat überdies auch direkt bei der Philosophie inhaltliche Anleihen zu machen. Dem gründlichen Theologen müssen die feinsinnigen Erörterungen der Physik über die Seele, die Sinne, die Ursachen der Strebungen und Affekte, über die Erkenntnis, den Willen, über die Einteilung der Ursachen vertraut sein. Ebenso wird der Kenner der Ethik viele Kapitel aus der christlichen Doktrin mit mehr Glück behandeln können. Giebt es doch zwischen Moralphilosophie und christlicher Sittenlehre eine Menge Berührungspunkte. Beide handeln z. B. in ähnlichem Sinn von Gesetzen, von politischer Sittlichkeit, von Verträgen, von einer ganzen Reihe von Lebenspflichten. Wo sie auseinandergehen, ist doch die Vergleichung lehrreich. Die Frage ist nur, welche Philosophie allen diesen Anforderungen genügen kann. Es ist die aristotelische Lehre, die nur in einem Punkte, in der Lehre von der Bewegung der himmlischen Körper einer Ergänzung von anderer Seite bedarf[54]).

Dass der Humanist zu der Philosophie zurückkehrt, ist nur natürlich. Zwischen Philosophie und der übrigen Litteratur des Altertums scheiden hiess einen nicht vorhandenen Dualismus in dasselbe hineintragen. Es ist derselbe Geist, der hier wie dort lebendig ist. Ein wesentliches Stück der antiken Philosophie wird von Melanchthon selbst ja auch in der Zeit der schroffsten Ablehnung festgehalten: die Dialektik. Und zwar nicht allein als propädeutisches Bildungsmittel, das dem künftigen Mediziner, Juristen, Theologen den Verstand schärft und die wissenschaftliche Methode beibringt und besonders den letzteren befähigt, seine Sache rhetorisch zu vertreten. Die humanistische Erudition bleibt auch damals Bildungsideal. Und in das Gewand der Eloquenz werden auch die neuen Glaubensgedanken gekleidet. Die lehrhafte Bearbeitung, die Anordnung und Darstellung des religiösen Stoffs erfolgt in den Formen und mit den Mitteln der humanistischen

[54]) De philosophia. XI 278—284.

Methodik. Aber es ist klar, dass diese Formen aufs engste mit der Weltanschauung verbunden sind, auf der die Realphilosophie ruht. Und wir wissen: nach Melanchthons eigener, nie aufgegebener Ueberzeugung gehört zur Eloquenz auch eine umfassende Sachkenntniss. So treibt die Entwicklung mit immanenter Nothwendigkeit zur Restitution der Physik (mit Metaphysik) und Ethik.

Aber das Merkwürdige ist nun, dass in derselben Schrift, in der der Philosophie am leidenschaftlichsten die Freundschaft gekündigt ist, bereits die Grundlinien der späteren natürlichen Theologie und philosophischen Ethik Melanchthons vorliegen: in den loci von 1521. Er spricht hier von natürlichen Gesetzen, deren Formeln eigentlich aus der Vernunft nach rationaler Methode durch einen natürlichen Syllogismus entwickelt werden müssten. Die theoretischen Wissenschaften, wie die Mathematik, verfügen über gewisse gemeinsame Principien, über κοιναὶ ἔννοιαι oder προλήψεις, um mit der Stoa zu reden; derart ist z. B. der Satz: das Ganze ist grösser als die Teile. So giebt es auch im Gebiet der Moral gemeinsame Principien und daraus abgeleitete oberste Conclusionen. Das sind die Regeln für das menschliche Handeln, die man mit Recht als natürliche Gesetze bezeichnet. Es sind eingeborene sittliche Normen, vom Schöpfer dem natürlichen Geistesleben eingeprägt, nicht Erfindungen müssiger Köpfe; ursprüngliche Gesetze, deren Kenntnis nur durch die allgemeine Verderbnis des menschlichen Wesens verdunkelt oder zurückgedrängt ist. Melanchthon begnügt sich, die allgemeinsten Principien aufzuführen, in welchen zugleich die Keime eines natürlichen philosophischen Rechts liegen. Gott ist zu verehren. Da wir in eine gewisse Lebensgemeinschaft hereingeboren werden, ist niemand zu schädigen, einige Ausnahmen abgerechnet, die in der folgenden Erörterung festgestellt werden. Die menschliche Gemeinschaft fordert die gemeinsame Nutzung aller Dinge, oder, wie der Satz nachher eingeschränkt wird: man muss die Dinge (die natürlichen Güter) teilen, so weit es das Interesse der Gesammtheit erheischt[55]). Der Dogmatiker führt im Zusammenhange der ersten loci diese Gedanken nicht weiter aus.

---

[55]) XXI 116–120.

Ja, er unterlässt es, sie auch nur zum christlichen System in innere Beziehung zu setzen. Man begreift das. In ihrer damaligen Umgebung sind sie eine fremdartige Erscheinung. Der religiöse Gesichtspunkt der göttlichen Gnade, des ausschliesslichen Fundaments der Heilsgewissheit, mit dem die Ueberzeugung von der totalen sittlichen Unfreiheit des Menschen zusammenhängt, beherrscht damals Melanchthons Gedankenkreis so einseitig, dass für die selbständige menschliche Aktivität in sittlichen Dingen auch nicht der bescheidenste Raum bleibt; und die Anerkennung der natürlichen Moral, der theoretischen sittlichen Einsicht im Menschen selbst wird ja durch die Annahme wieder illusorisch gemacht, dass dem Menschen die Fähigkeit fast völlig abgehe, das ursprüngliche Sittengesetz aus seinem Geiste zu entwickeln. Aber die Ansätze zu einer natürlichen Gottes- und Sittenlehre gehen doch nicht verloren. Sie werden nachher zu einem wichtigen Element in Melanchthons Gesammtanschauung, ja zum Fundament seiner ganzen Philosophie.

Was zu der eigentümliche Lehren den Anstoss gegeben hat, das waren zunächst die bekannten Aeusserungen des Paulus im Römerbriefe. Und es ist keine Frage, dass auf sie Melanchthon nachher auch das Recht zur Ausgestaltung seiner philosophischen Theologie und Moral gründete. Er selbst sagt einmal (in der Behandlung der akademischen Frage, ob die Philosophie der Frömmigkeit Eintrag thue, 1532 oder 33): ihm habe erst die evangelische Doktrin, das Urteil der heiligen Schrift über die Philosophie, das Verständnis für das Wesen und den wahren Wert der letzteren geöffnet[56]).

Allein seine philosophische Neigung berührt sich doch mit einem tiefliegenden Grundgedanken der Reformation selbst. Durch die Geschichte des Mittelalters zieht sich der Dualismus von Kirche und Staat hindurch, welcher der ganzen Zeit ihr charakteristisches Gepräge giebt. Siegreich ist fast überall die Kirche, und ihr Triumph spiegelt sich in der Anschauung der mittelalterlichen Wissenschaft wieder. Die scholastische Theologie lehrt den kirch-

[56]) X 690.

lichen Primat. Das hierarchische System beherrscht das ganze Kulturleben. Die weltliche Macht erscheint als etwas Profanes, Unheiliges, aus der Sünde Entsprungenes. Dem stellen sich die Reformatoren entgegen. Sie legen die Autorität der Kirche in die Hand der weltlichen Macht. Der Staat ist eine göttliche Institution, der Schirmherr von Gerechtigkeit und Sitte, Richter auch über die Kirche und berufen, auch ihr gegenüber die Sache des Glaubens und der Religion zu schützen, reformierend einzugreifen, wo es Not thut. Sein Recht ist durch die heilige Schrift, durch die Offenbarung bestätigt. Aber es fliesst nicht aus ihr. Es ist älter, so alt wie die Menschheit selbst, es wurzelt in einer ursprünglichen Ordnung, in den natürlichen Gesetzen, welche der Menschenbrust vom Schöpfer eingepflanzt sind. Das dem Menschengeist eingeborene sittliche Bewusstsein selbst ist es, auf das sich die Auktorität des Staates gründet — dasselbe Bewusstsein, aus dem auch die Philosophie ihre sittliche Doktrin schöpft. Das staatliche Gesetz und die philosophische Sittenlehre haben ihren gemeinsamen Ursprung in gewissen Ueberzeugungen, welche die Gottheit selbst ins menschliche Herz geschrieben hat, in Grundsätzen allgemeiner Art, wie es z. B. die Regeln sind, man müsse dem Interesse der menschlichen Gesellschaft dienen, man dürfe Niemanden schädigen, man müsse der Staatsgewalt gehorchen, dankbar sein, Verträge halten, Gewaltthat abwehren u. s. f. Man sieht: die natürlichen Gesetze der ersten loci kehren hier wieder. Die Philosophie nun hat die Aufgabe, diese Grundsätze zu entfalten und ins Einzelne auszuführen. Dasselbe thun zwar auch die Rechte der Staaten. Doch geht die erstere mehr ins Detail. Sie hat das ganze Gebiet des Sittlichen, das der Vernunft zugänglich ist, zu durchwandern und darum auch Regeln und Pflichten, wie z. B. die der Dankbarkeit oder der Wohlthätigkeit, zu berücksichtigen, welche der Staat seiner eigentlichen Bestimmung zufolge nicht gesetzlich festlegen kann. Die sittliche Sphäre, die damit bezeichnet ist, ist das Gebiet der justitia civilis — von der specifisch christlichen Sittlichkeit der justitia spiritualis wohl zu unterscheiden. Die civile Gerechtigkeit ist dem Menschen nicht unerreichbar. Schon in den loci von 1521 ist die Wahlfreiheit in äusseren Dingen, in denen innere Affekte nicht in

Frage kommen, anerkannt[57]). Jetzt kennt Melanchthon auch eine gewisse sittliche Freiheit — die Fähigkeit, die Gesetze der civilen Moral zu erfüllen[58]).

Damit ist eine philosophische Ethik sichergestellt. Ihre Sache und die Sache des Staats sind aneinandergeknüpft. Die reformatorische Anschauung vom Staat setzt die Ethik und weiterhin die gesammte Philosophie wieder in ihr Recht ein. Die Philosophie tritt als gottgeordneter Faktor an die Seite des christlichen Glaubens. Der humanistischen Eloquenz ist so ihr ursprünglicher Besitz zurückgegeben; die unnatürliche Beschränkung ist aufgehoben. Philosophie und antike Philosophie nämlich sind, wie sich nicht anders erwarten lässt, auch jetzt dem Humanisten gleichbedeutend. Das Heidentum der letzteren hat seinen Schrecken verloren. Man hat nur das System zu wählen, das am wenigsten heidnische Irrtümer enthält, die etwa vorhandenen Ketzereien zu beseitigen und überdies jede Verquickung christlichen Glaubensinhalts mit philosophischen Speculationen peinlich zu meiden. Dass eine solchermassen geläuterte Philosophie mit dem Glauben in Einklang steht, ist um so weniger zu bezweifeln, als auch jene von Gott stammt. Es liegt im Gegenteil nahe, nun die Philosophie zur wissenschaftlichen Bearbeitung des religiösen Stoffes selbst zu verwenden. Die Physik und Psychologie der Bibel und ihre Behandlung der ethischen Grundbegriffe, auf welche die ersten loci beschränkt waren, ist doch ein gar zu dürftiger Nothbehelf. Und wenn es sich nun darum handelt, nicht etwa nur Gesichtspunkte zur Orientirung bei der biblischen Lektüre — das wollten im Grunde die ersten loci geben — sondern eine wirkliche Glaubenslehre zu

---

[57]) XXI 92.

[58]) In klassischer Weise ist die ganze Gedankenreihe durchgeführt in der Einleitung zu den Enrrationes in primum librum Ethicorum Aristotelis vom Jahr 1530. XVI 280—282 (Anm. 1 zu S. 280). Vgl. die praefatio in Officia Ciceronis v. J. 1525. XI 87 ff (XVI 627 ff.), ferner die Dedikation der „Commentarii in aliquot politicos libros Aristotelis" an Ulrich von Sillingen aus dem Jahr 1530. II 452—454 (bes. 453 f.), und die Dedikationsepistel zu dem Commentar über das 1., 2., 3. und 5. Buch der Nikom. Ethik vom Jahr 1532. II 585 f. Bekanntlich ist die Lehre von der justitia civilis auch in die Augustana und Apologie eingegangen.

bieten, so ist die Hilfe der philosophischen Sachdisciplinen nicht mehr zu entbehren. Ja, die volle humanistische Erudition allein ist im stande, das Verständnis der Bibel ganz zu erschliessen und die christliche Doktrin wissenschaftlich zu gestalten. So wird die gesammte Philosophie in den Dienst der Theologie gestellt.

Aber es ist doch nicht bloss ein technisches Interesse, das den Anlass dazu giebt. Der Bund der Theologie mit der Philosophie, mit dem Humanismus ist für die neue Kirche selbst eine Lebensfrage. Ihr stärkster Feind ist das kultur- und wissensfeindliche religiöse Demagogentum, und zwar nicht bloss in der Gestalt, in der es in dem wüsten Treiben der Wiedertäufer und Schwarmgeister und in der Bauernrevolution in die Erscheinung tritt. Auch da, wo die Bibel als bindende Norm anerkannt wird, ist die Gefahr nicht beseitigt. Noch kann die Willkür der Exegese im Verein mit der Unwissenheit frei mit dem Stoffe schalten und die werdende Kirche aufs uferlose Meer des Conventikel- und Sektentums hinaustreiben, wo sie elend verkommen muss. Dem kann nur eines abhelfen: die wissenschaftliche, allein authentische Fassung und Fixirung der christlichen Lehre. Diese aber ist nach Melanchthons Ueberzeugung einzig möglich mit den Mitteln der humanistischen Wissenschaft, ihrer Dialektik und vor allem ihrer Sachphilosophie[59]).

Er hat überdies die deutliche Empfindung, dass der neue Glaube nur dann die Zeit und die Welt umgestalten kann, wenn er mit den lebendigen Mächten der Geschichte Fühlung gewinnt, dass die neue Kirche nur dann eine Zukunft hat, wenn sie selbst eine Kulturmacht wird. Die Verbindung mit der humanistischen Philosophie wirft nun die Kirche mitten hinein in den geschichtlichen Strom. Der Humanismus hat die Führung im Kampfe für den geistigen Fortschritt. Die reformatorische Bewegung ist in ihrem Wesen anders geartet und in ihren Zielen anders gerichtet, aber sie hat doch manche verwandte, moderne Züge. Zieht nun die neue Kirche die humanistische Erudition in ihren Dienst, so kann sie hoffen, die ganze Entwicklung in ihre Bahn zu lenken und ihr eigenes Interesse zur Sache der Auf-

---

[59]) Vgl. II 925—27. VI 655.

klärung, der Bildung zu machen. Und indem sie sich auf die Grundlagen der abendländischen Kultur stellt, fügt sie sich zugleich in deren innersten Lebenszusammenhang ein. Die Philosophie selbst bringt die Kirche in innige Verbindung mit dem autonomen Staat, der mit jener wesensverwandt ist und darum in der mit der Philosophie geeinigten kirchlichen Wissenschaft sein eigenes Lebensinteresse wahren wird. So vertieft die Anlehnung an die Philosophie den der Logik der Thatsachen entspringenden Bund zwischen Kirche und Staat. Für den kirchlichen Glauben aber hat die Philosophie eine noch unmittelbarere Bedeutung. Durch die ganze Zeit geht ein intellektualistischer Zug. Die theoretische Bildung, das Wissen wird fast übertrieben hoch gestellt — auch da, wo noch nichts von dem Geist der modernen Naturwissenschaft zu spüren ist. Auch Melanchthon ist von dieser Denkweise beherrscht. Sie trifft mit einer hervorstechenden Eigentümlichkeit seiner eigenen Natur zusammen. Um so mehr muss ihm der Gedanke nahe liegen, die neue Religiosität an das Wissen, an die Philosophie anzuknüpfen. Nicht als ob der Glaube zu seiner Begründung der Wissenschaft bedürfte! Das religiöse Erkennen steht auf sich selbst. Es ist sich seiner Wahrheit unmittelbar gewiss. Aber in der Zusammenfassung der religiösen Ueberzeugung und des philosophischen Wissens zu e i n e m grossen System ewiger Wahrheit liegt doch eine eminente apologetische Kraft. Es springt von der unmittelbaren Evidenz der sinnlichen Wahrnehmung, von der strengen Notwendigkeit des syllogistischen Gedankenfortschritts, von dem göttlichen Lichte, das die Quelle der unserm Geiste eingeborenen Principien ist, gleichsam etwas über auf die religiöse Gewissheit. Die christliche Doktrin tritt in Beziehung zu den greif- und sichtbaren Realitäten. So wird sie Wissenschaft. So wird sie recht eigentlich weltförmig. So kann sie der neuen Kirche dienen in der Erfüllung ihrer weltgeschichtlichen Mission.

Das lässt sich nicht verkennen: es weht eine aristokratische, konservative Luft durch diese Welt von Stimmungen und Gedanken. Die frische, radikale Unmittelbarkeit der ersten Zeit wird schon durch den Schmerz über den Verfall der humanistischen

Bildung empfindlich gedämpft. Dann kommt der Bauernkrieg. Seine Greuel verdrängen den Gedanken des allgemeinen Priestertums und treiben den Gelehrten nur um so entschiedener zum Anschluss an die konservativen Elemente der Kultur, der humanistischen Wissenschaft. Er verfolgt immer bestimmter das Ziel, die kirchliche Revolution in die geordneten Bahnen einer Reformbewegung zurückzulenken, welche die Continuität der Geschichte nicht durchbricht. Der Bund mit dem Humanismus befähigt die neue Kirche, die mittelalterliche abzulösen und ihre Culturarbeit aufzunehmen. Man empfindet, wie Melanchthon damit zugleich dem humanistischen Reformgedanken wieder näher tritt. In der That klingen in seinen Briefen, Reden und Vorreden nicht selten wieder rein humanistische Töne an[60]). Es ist nicht so, dass die Philosophie allein der Kirche zu dienen hat. Die kirchliche Wissenschaft und die Kirche selbst haben doch ihrerseits auch die Pflicht, das Wohl des Staats zu fördern und an den grossen Aufgaben der Kultur zu arbeiten. Das Interesse der schönen Wissenschaften, der Philosophie erscheint aufs engste an das der reformatorischen Bewegung geknüpft. Immer wieder wird der Gedanke gestreift, dass die Kirche zugleich dazu berufen sei, die Barbarei in Sitte und Bildung zu brechen und eine Erneuerung der Menschheit aus dem Geiste wahrer Humanität herbeizuführen. So denkt der Freund des Erasmus. Er drängt diese Stimmungen und Neigungen zurück. Wie mächtig sie aber gleichwohl sind, und wie sehr sie ihn beherrschen, zeigt sein Brief an Carlowitz und sein Verhalten in der Frage des Leipziger Interims. Erklärlich ist das zuletzt doch nur aus einer Denkweise, die dem Reformideal des Erasmus erheblich näher steht als dem genuinlutherischen Gedankenkreis. Es ist wahr: den specifisch religiösen Gehalt des protestantischen Christentums giebt Melanchthon nicht der humanistischen Verflachung preis, und die Aneignung der christlichen Frömmigkeit ist ihm des Menschen letzte Lebensaufgabe. Das ändert aber an der Thatsache nichts, dass in seinem eigenen Denken und Empfinden der humanistischen Eloquenz und ihrem

[60]) Vgl. besonders I 666, 722, 726. XI 64, 209 ff., 278 ff., X 691, II 849 ff., III 907 ff., IV 720 f., XII 240 ff., IX 687 ff.

Kern, der Philosophie, nicht bloss die dienende Rolle zufällt, in der er sie gewöhnlich auftreten lässt, dass das Bündnis, das die Theologie in Melanchthons Lehre mit der Philosophie eingeht, doch zugleich einem unmittelbaren, persönlichen Interesse an der letzteren entspringt.

In der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre entstehen die protestantischen Territorialkirchen. Nach der Bauernrevolution legt sich der neuen Kirche die Aufgabe nahe, sich zu organisieren. Mit dem Speierer Reichstagsabschied von 1526 ist die rechtliche Möglichkeit gegeben. Damit tritt an Melanchthon thatsächlich die Notwendigkeit heran, seine loci zu einer Glaubenslehre umzugestalten. Seit 1527 etwa trägt er sich wirklich mit dem Gedanken einer Neubearbeitung derselben[61]). Es sollen nun auch die früher zurückgestellten speculativen Loci hereingezogen werden, die Lehren von Gott, der Dreieinigkeit, der Menschwerdung u. s. f. — freilich nicht, um mit metaphysischen Spekulationen vermischt zu werden. Diese Erweiterung ist nicht zu umgehen. Die Glaubenslehre ist zugleich Bekenntnis nach aussen. Der neuen Kirche muss aber daran liegen, ihren Zusammenhang mit dem Dogma der alten ausser Frage zu stellen. Bei Melanchthon selbst ist die frühere Abneigung gegen die Behandlung dieser Gegenstände geschwunden. Das ist doch auch eine Folge der Wandlung in seinen Anschauungen, der Rehabilitation der Philosophie. Die neubearbeiteten Loci erscheinen 1535, Melanchthons philosophisch-theologisches Gesamtsystem steht schon zu Beginn der 30er Jahre in seinen Grundlinien endgültig fest.

---

[61]) XXI 231 f.

XVIII.

Bemerkungen zum Sophistes.

Von

Constantin Ritter in Ellwangen.

Die treffliche Neubearbeitung des Stallbaum'schen Commentars zum Sophistes durch Apelt giebt mir Anlass, mir das Wort zu erbitten für eigene Bemerkungen zu einigen schwierigeren Stellen des Dialogs, die ich immer noch nicht für hinlänglich aufgeklärt halten kann.

Die ersten Anstände ergeben sich bei den Begriffseinteilungen, mittelst deren die Definition des Sophisten gefunden werden soll. Sie beginnen mit 218e und füllen die folgenden Seiten bis 236c; dann werden sie vorläufig abgebrochen, um nach einer langen Zwischenuntersuchung in dem Schlussabschnitt 264c—268d vollends zu Ende geführt zu werden. Um ohne Zuhilfenahme des zusammenhängenden Textes in einer für den Leser verständlichen Weise von ihnen reden und ihre Eigentümlichkeiten erörtern zu können, muss ich sie übersichtlich darstellen (s. nebenstehende Tabelle):

Eine Vergleichung der den Worten rechts und links beigeschriebenen Zahlen (deren Erklärung in der Anmerkung gegeben ist) lässt auf den ersten Blick erkennen, dass die 1., 2., 3., 5., 6. und 7. Definition, nachdem die fortschreitende Begriffseinteilung bis zu der differentia specifica, dem letzten entscheidenden Merkmal, herabgeführt hat, durch Wiederholung aller gefundenen Merkmale zusammengefasst wird, während dies bei der 3. und 4., die

μετα
τικόν
γῶν,
ή

α. ἐνυγροθηρικὴ α.

ζώου πτηνοῦ | ἐνύδρου
= ὀρνιθευτική | α. = ἁλιευτικὴ α.

ἑρκοθηρικόν | α. πληκτικὴ α.

(νυκτερινόν) | (μεθημερινόν)
πυρευτική | α. ἀγκιστρευτικὴ α.

τριοδοντία | τὸ κάτωθεν ἄνω ἀνασπώμενον
(τὸ ἄνωθεν γι- | α. = ἀσπαλιευτικὴ α.
γνόμενον) |

c. 1; a; 6. die sechste, 226 a — 231 c; [7] den ersten Ansatz

nfass ben sind, obgleich sie nicht selbst zu den Merkmalen

nur in wenigen Gliedern bestehen und ihren Stamm mit der 2. gemein haben, nicht geschieht. Weiter zeigt sich, dass die Zusammenfassung bei der 5. und 6. sowie bei dem Musterbeispiel, als welches die Definition des ἀσπαλιευτής dient, ganz genau dieselben Glieder und zwar mit ganz[1]) derselben Wortbezeichnung enthält, in welche sich vorher die meist ἐπὶ δεξιά[2]) fortschreitende διαίρεσις in der Richtung auf das Gesuchte hin verzweigt hat, dass aber bei der 1. und 2. Definition in der Zusammenfassung einzelne Glieder übersprungen werden, nämlich in der 1. die πιθανουργική, in der 2. die dem ἀγοραστικόν untergeordnete μεταβλητική. Dieses Ueberspringen von Gliedern zeigt sich auch, wenn wir verschiedene Definitionen unter einander vergleichen, die durch Abzwei-

[1]) oder wesentlich ganz; Verschiedenheiten der Endung, wie z. B. ζωοθηρική 222a und ζωοθηρία 223a, sind im Schema unberücksichtigt geblieben.

[2]) Was dies heisst, zeigt ein Blick auf die Tabelle selbst; vgl. meine Bemerkung zu den Begriffseinteilungen des Politicus im Programm des Ellwanger Gymnasiums von 1896 S. 17. Der Ausdruck πορεύεσθαι κατὰ τοὐπὶ δεξιὰ ἀεὶ μέρος τοῦ τμηθέντος steht Soph. 264e. Die übliche Verweisung auf Phädr. 265e ist zu seiner Erklärung nicht dienlich. Denn das δεξιόν bezeichnet an jener Stelle das Bessere, im Gegensatz zu dem σκαιόν als dem Schlechteren. Bei der hier vorgenommenen Teilung aber, die stets eben das, was der letzten differentia specifica zuführt, rechts, das davon Unterschiedene links stellt, kommt z. B. in 265b das τμῆμα θεῖον der ποιητική auf die linke Seite, ebenso nachher das αὐτοποιητικόν, welches doch vorzüglicher ist als das rechts gestellte εἰδωλοποιϊκόν. — Zwei andere, der räumlichen Anschauung entnommene Bezeichnungen von Begriffsverhältnissen, welche im Sophistes vorkommen, möchte ich gelegentlich auch besprechen. Bei der Zusammenfassung der Merkmale der ἀσπαλιευτική heisst es 221b ἐνυγροθηρικοῦ τὸ κάτωθεν τμῆμα ὅλον ἁλιευτικόν (sc. ἦν). Das Gegenstück zur ἁλιευτική in 220b war (vgl. die Tabelle oben) die ὀρνιθευτική. Das τμῆμα, welches ihr zufällt, wäre also τὸ ἄνωθεν. In den Kommentaren und Uebersetzungen finde ich zu diesen Bezeichnungen keine Erklärung. Sie werden, wie jenes ἐπὶ δεξιά, ganz im ursprünglichen Wortsinn zu verstehen sein: das Reich der Vögel, die Luft, befindet sich über dem Jagdgebiet des ἁλιεύς, über dem Wasser. — Ferner 266a wird verlangt die ποιητική zu schneiden sowohl κατὰ πλάτος, als κατὰ μῆκος. Die beste Veranschaulichung erhält diese Vorschrift jedenfalls durch Teilung eines Kreises mittelst zweier sich senkrecht schneidender Durchmesser; und wenn der Ausdruck auch nicht beweist, dass schon damals die heute beliebte bildliche Bezeichnung von Begriffsverhältnissen durch Kreise vorkommt, so muss man doch jedenfalls an eine geschlossene Figur denken, die sich κατὰ πλάτος und κατὰ μῆκος teilen lässt.

gung von einem gemeinschaftlichen Stamme aus entstehen. Die Zahl der oberen Glieder der Reihen, die erst weiter unten auseinanderlaufend die Definition des ἀσπαλιευτής und die 1. Definition des σοφιστής ergeben, ist in den beiden Entwicklungen nicht gleich. Beim ἀσπαλιευτής dient zur Vermittlung der κτητική mit dem μέρος θηρευτικόν das χειρωτικόν, das beim σοφιστής ausgelassen wird. Eine leichte Andeutung, dass die vorher getroffene Einteilung des Musterbeispiels nicht ausser Acht gesetzt sei, könnte man im Gebrauch des Verbums χειροῦσθαι finden, das 222 a zur Charakteristik des Sophisten verwendet wird: er sucht ποταμούς τινας πλούτου καὶ νεότετος οἷον λειμῶνας auf, τὰν τούτους θρέμματα χειρωσόμενος. Die folgende 2. Definition des Sophisten will aber von dem χειρωτικόν entschieden gar nichts mehr wissen. Mit dem Satze 223 c τὸ τῆς κτητικῆς τέχνης διπλοῦν ἦν εἶδός που, τὸ μὲν θηρευτικὸν μέρος ἔχον, τὸ δὲ ἀλλακτικόν erhebt sie geradezu eine Unterabteilung des χειρωτικόν an dessen Stelle. Auch die 5. Definition, welche Veranlassung hätte, dasselbe wieder zur Geltung kommen zu lassen, ignoriert es. Ferner, wie jene dem ἀγοραστικόν untergeordnete μεταβλητική schon in der Zusammenfassung der 2. Definition fehlte, so bleibt sie in der 3. ganz unberücksichtigt, was zur Folge hat, dass die καπηλική, welche vorher der ἐμπορική gleichgeordnet war, nun der um eine Stufe höher stehenden αὐτοπωλική zur Seite zu treten scheint. Dann ist weiter zu beobachten, dass die Benennung der Glieder einer Reihe nicht durchweg dieselbe bleibt. In der Zusammenfassung der ersten Definition taucht plötzlich der terminus οἰκειωτική auf, der offenbar das sonst angewandte κτητική ersetzt (s. u. S. 482). Die wortreiche Bestimmung des letzten Gliedes der 1. Definition wiederholt sich in der Zusammenfassung in ziemlich anderer Form, die letzten 2 Glieder der 2. und einige Mittelglieder der 7. lauten ebenfalls in der Zusammenfassung etwas anders als vorher. Und wenn man genau zusieht, so wird man finden, dass die Abweichungen der Form zum Teil für den Inhalt nicht ganz gleichgiltig sind. Besonders störend ist der doppelsinnige Gebrauch der Bezeichnungen μεταβλητική (-όν) und μιμητική (μίμησις), der aus der Uebersicht der zur 2., 3., 4. und zur 7. Definition führenden Reihe ersehen werden kann.

Dies sind schwere Vorwürfe gegen die ganze Darstellung — wenigstens wenn dieselbe eine endgiltige sein will, wenn der Verfasser des Dialogs mit seiner umständlichen Begriffseinteilung eine brauchbare Uebersicht über thatsächlich in der Begriffswelt herrschende Verhältnisse geben wollte. Es müssen ihm dann noch manche anderen Fehler vorgerückt werden, von denen ich, soweit als möglich den Anmerkungen der früheren Erklärer nachgehend, noch folgende hervorheben will: Wenn die ποιητικὴ und κτητικὴ τέχνη 2 Hälften der gesamten τέχνη sein sollen, so war zu zeigen, zu welcher der beiden die διακριτική gehöre, die den Oberbegriff für die Einteilungen der 6. Definition bildet. Das Verhältnis der Mathematik, die 219 c der κτητική zugeteilt ist, zu den obersten Hauptteilen dieses Begriffs, der χειρωτική und μεταβλητική, hätte müssen auch deutlich gemacht werden. Wenn der Verfasser hier bei Verbindung der obersten Begriffe unter einander manches versäumt hat, so ist er andererseits im Eifer der nach unten fortschreitenden Gliederung zu lächerlichen Bestimmungen gekommen, die mit den Merkmalen übergeordneter Begriffe im Widerspruch stehen: gegen Schluss der 5. Definition wird eine εἰκῇ καὶ ἀτέχνως πραττομένη ἀντιλογική von der ἐριστική unterschieden; so haben wir also eine — ἄτεχνος τέχνη; gleich darauf aber wird ein χρηματοφθορικὸν μέρος der ἐριστική bezeichnet — der ἐριστική, welche doch eine Unterart der κτητική ist! „haud parvum miraculum dividendi studio efficitur“ bemerkt Apelt dazu. Er findet ausserdem, der Verfasser habe einen offenbaren Fehler in seinem Musterbeispiel selbst begangen, indem er die πληκτική nach dem Gesichtspunkt der Tageszeit, zu der sie betrieben wird, die doch für die Art und Führung der Waffe nicht bestimmend sei, weiter teilt. Eine andere Unklarheit, welche in dem Musterbeispiel steckt, ist die Unterordnung der Jagd auf die ἔνυδρα unter den Oberbegriff der ἐνυγροθηρική oder θήρη νευστικῶν (220 a b)[3]). Unklar ist endlich

[3]) Gesteigert würde dieselbe noch durch die bei Aufsuchung der 1. Definition des Sophisten 221 e gemachte rückverweisende Bemerkung δίχα διείλομεν τὴν ἄγραν πᾶσαν, νευστικοῦ μέρους, τὸ δὲ πεζοῦ τέμνοντες . . καὶ τὸ μὲν διήλθομεν, ὅσον περὶ τὰ νευστικὰ τῶν ἐνύδρων· τὸ δὲ πεζὸν εἰάσαμεν ἄσχιστον, wenn man dort nicht eine leichte Entstellung des Textes annehmen dürfte (vgl. darüber unten S. 483).

in der Reihe der 1. Definition das Verhältnis der ἀνθρωποθηρία zur ἡμεροθηρική. Als einfach gleichbedeutend können sie nicht gelten: man denke nur an das aus dem Theätet bekannte Beispiel der Jagd auf die im Taubenschlag eingefangenen, zahmen, Tauben.

Was soll man nun zu all diesen Anständen sagen? Ich sage folgendes. Der Verfasser, mag er sein wer er will[4]), gibt sich durch die nachfolgenden Untersuchungen über das Urteil, über die Bedeutung der Negation und des Verbums „sein" als scharfsinnigen und energischen Denker kund; von bewunderungswürdiger Schärfe und Klarheit seiner Auffassung zeugt auch die Kritik, welche er an den philosophischen Systemen seiner Vorgänger übt. Einige Zeit nach dem Dialog Sophistes hat derselbe Verfasser — daran hat wohl die argwöhnischste Skepsis noch nicht gezweifelt — den Politicus geschrieben. Auch in diesem bewährt er sich als wirklichen Philosophen; dabei aber macht er auch dort in den Einteilungen auffallende Ungeschicklichkeiten[5]). Ich sehe diese, sowohl im Sophistes wie im Politicus, als absichtlich gemacht an. Dass der Verfasser sich gelegentlich Scherze mit seinen Lesern erlaubt, ist wohl fast von allen Erklärern bemerkt worden. Nur der steifen Pedanterie, welche den philosophischen Gehalt einer Untersuchung mit dem Ellenmass der syllogistischen Formeln barbara, celarent etc. feststellen zu können glaubt, konnte es verborgen bleiben. Sie stösst sich am stärksten gerade an den Stellen, welche dem nachdenklicheren und bescheideneren Leser zum Fingerzeig der tiefer liegenden Absicht des Verfassers werden sollen. Gewiss, der Verfasser des Sophistes war fähig, die μαθηματική und διακριτική in eine Uebersicht der τέχναι einzuordnen, selbst wenn er die ποιητική und κτητική, so wie er es hier gethan hat, als oberste Unterabteilungen der τέχνη hinstellte. Mit geringer Kunst liess sich z. B. die ποιητική gliedern 1. in eine qualitativ oder intensiv, 2. in eine

[4]) Dass es nur Plato sein kann, steht mir unerschütterlich fest. Ich will aber diejenigen, welche anderer Meinung sind, hier nicht durch Einsetzung seines Namens zum Widerspruch reizen, damit sie unbefangener prüfen was ich ihnen vorlege. Auch erreiche ich so vielleicht eher, was ich lebhaft wünsche, dass keine Vorstellung von der sogenannten „platonischen Ideenlehre", die Auffassung störend, sich eindränge.

[5]) Ellwanger Gymnasialprogramm 1896 S. 19 ff.

durch räumliche Bewegung gestaltende und die 2. Abteilung liess sich dann teilen in συγκριτική und διακριτική. Gewiss liessen sich die Ungeschicklichkeiten und Unklarheiten in den verschiedenen zur Definition des Anglers und des Sophisten hinlaufenden Reihen alle mit ziemlich geringer Mühe beseitigen. Wenn der Verfasser sie nicht beseitigt hat, so ist es ihm eben der Mühe nicht wert gewesen. Wie wenig peinlich er diese Sachen nimmt, das zeigt sich besonders deutlich darin, dass er die zwei fast mit einander aus der μεταβλητική abgeleiteten Definitionen No. 3 und 4 das einemal (224d) als eine einzige und dann wieder (231d) als zwei behandelt, worauf auch Apelt aufmerksam macht. Es ist ihm ganz gleichgiltig, als wie viel man sie nehmen will; ganz gleichgiltig ist ihm überhaupt die Anzahl der verschiedenen Definitionen. Aber auch der Verlauf vom Ausgangspunkte bis zum letzten Merkmal ist ihm nicht besonders wichtig. Das zeigt er dadurch an, dass er bei Wiederholungen Glieder auslässt, aber auch wohl gelegentlich (vgl. die Zusammenfassung der ersten Definition mit ihrem νέων πλουσίων καὶ ἐνδόξων[6]) Neues nachträglich einfügt; er zeigt es ferner durch mehrfachen Wechsel der Bezeichnungen: eine für immer festgestellte Uebersicht über die τέχναι müsste doch in festen terminis gegeben sein. Sein Zweck ist hier derselbe wie im Politicus, wo er ihn (287a) ganz klar bezeichnet. Er will die Leser διαλεκτικωτέρους καὶ τῆς τῶν ὄντων δηλώσεως εὑρετικωτέρους machen; er will ihnen insbesondere zeigen, dass trotz aller Künste der Systematik und Classification das Gesuchte entschlüpfen könne und dass dieselbe Bestimmung von demselben Ausgangspunkte aus auf verschiedenem Wege gefunden werden könne (siehe die ἀντιλογική, welche in der 5. Definition als Unterabteilung des ἀγωνιστικὸν μέρος der κτητική erscheint, und zwar nicht als unterstes Merkmal der fortschreitenden Reihe, während sie in der 7. Definition als Schlussglied einer aus der ποιητική sich entwickelnden Reihe

[6]) Auch bei der Zusammenfassung der 7. Definition 268c d wird ein Glied eingeschoben τὸ τῆς ἐναντιοποιολογικῆς εἰρωνικοῦ μέρους τῆς δοξαστικῆς μιμητικὸν . . ἀνθρωπικὸν τῆς ποιήσεως ἀφωρισμένον ἐν λόγοις τὸ θαυματοποιϊκὸν μόριον: damit ist eine Unterscheidung der μιμητική nach den Organen, welche sie benutzt, eingeführt.

vorkommt), dass aber freilich nur ein Weg der sach- und zweckgemässe sei. Eine der Stellen, wo er besonders deutlich zu Tage treten lässt, wie er diese Einteilungen nur als Scherz und Uebung behandle, ist 222 b (1. Definition), wo Theätet den Versuch, die πεζὴ θήρα in die 2 Theile τῶν ἡμέρων und τῶν ἀγρίων zu teilen, mit der erstaunten Frage aufhält εἴτ' ἔστι τις θήρα τῶν ἡμέρων; worauf der Fremdling antwortet εἴ πέρ γέ ἐστιν ἄνθρωπος ἥμερον ζῶον. θὲς δὲ ὅπῃ χαίρεις, εἴτε μηδὲν τιθεὶς ἥμερον, εἴτε ἄλλο μὲν ἥμερόν τι τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄγριον, εἴτε ἥμερον μὲν λέγεις αὖ τὸν ἄνθρωπον ἀνθρώπων δὲ μηδεμίαν ἡγεῖ θήραν· τούτων ὅτι περ ἂν ἡγῇ φίλον εἰρῆσθαί σοι, τοῦτο ἡμῖν διόρισον. Gegen den billigen Spott Deussens genügt die Verteidigung Apelts nicht ganz, welcher ihm entgegnet, dass die Stelle logisch unanfechtbar sei. Nicht blos das ist sie, sondern auch ihre Umständlichkeit ist gut. Wenigstens ist sie künstlerisch berechnet, nicht blos um dem einfach fortschreitenden Gang durch eine scherzhafte Wendung[7]) Abwechslung zu geben, sondern zugleich um zu zeigen, dass es hier wirklich auf die Gestaltung eines einzelnen Gliedes nicht ankomme in der διαίρεσις, die schliesslich doch durch eine bessere, auf das bezeichnendste Merkmal des Begriffes (was für die Sophistik die Kunst des Widerspruchs ist) hinzielende ersetzt werden muss. Gewissermassen ein Gegenstück zu dieser Stelle haben wir 236c d, wo Theätet allzuschnell, ohne die Worte gründlich zu verstehen, einer Versicherung zugestimmt hat und nun zu grösserer Aufmerksamkeit ermahnt wird durch die Frage ἆρ' οὖν αὐτὸ γιγνώσκων σύμφῃς ἤ σε οἷον ῥύμη τις ὑπὸ τοῦ λόγου συνειθισμένον νῦν ἐπεσπάσατο πρὸς τὸ ταχὺ ξυμφῆσαι; dies erinnert wieder an mehrere Stellen des Politicus, insbesondere 280b ff., wo darauf hingewiesen wird, dass man bei solchen Einteilungen immer „die empirischen Verhältnisse scharf ansehen müsse und niemals ausser Augen lassen

---

[7]) Der Scherz liegt darin, dass der Fremdling dem Theätet zu verstehen gibt, er werde ihn unausweichlich dahin treiben, wo er ihn haben wolle, ich erinnere an Euthyd. 275e καὶ μήν σοι προλέγω, ὅτι ὁπότερ' ἂν ἀποκρίνηται τὸ μειράκιον ἐξελεγχθήσεται und 276e πάντα .. τοιαῦτα ἡ μεῖς ἐρωτῶμεν ἄφυκτα —, obgleich, wie jenem nachher erst gezeigt wird, der Weg, auf dem sie fortschreiten, nicht der richtige ist.

dürfe, um nicht in blosses Geplapper ohne vernünftigen Sinn hineinzugeraten" [8]). Dass der Verfasser andererseits die logische Prüfung des thatsächlich sich Darbietenden nicht verabsäumt, dass er sich bei blosser Wahrnehmung nicht beruhigt, sondern das Wahrgenommene verstehen will, indem er es logisch zergliedert und ordnet, das beweist vor allem die Sorgfalt, mit der er nachher den logischen Einwand gegen die Thatsache des ἀντιλέγειν und ἀπατᾶν untersucht, und der Nachdruck, mit dem er 230b und 241e den Satz des logischen Widerspruchs betont.

Uebrigens will ich durchaus nicht bestreiten, dass die Methode der Begriffsbestimmung durch Aufsuchen des allgemeinsten übergeordneten Begriffes und fortgesetzte dichotomische Teilung dem Verfasser des Sophistes von grösster Wichtigkeit sei. Und seine Bevorzugung der Dichotomie vor anderen Einteilungen mag man tadeln; wiewohl die methodische Regel, welche Politicus 287c gegeben wird ἐπειδὴ δίχα ἀδυνατοῦμεν, δεῖ ... εἰς τὸν ἐγγύτατα ὅτι μάλιστα τέμνειν ἀριθμόν mir nicht übel gefällt. Also nicht die Methode selbst und ihre immer erneute Anwendung gehört dem Beiwerk und der zufälligen dialogischen Einkleidung des Gedankeninhaltes an, sondern nur die mit ihr eben hergestellte Begriffsgliederung, deren augenfällige Mangelhaftigkeit für den Leser eine Aufforderung zu selbständigen neuen Versuchen ist, indem sie ihn zugleich zur Vorsicht mahnt in einem methodischen Verfahren, das so leicht irre geht. Das Ideal des Verfassers ist eine richtig durchgeführte Gliederung aller Begriffe, ein allbefassendes Schema, das die verschiedenen Verhältnisse und Beziehungen der Begriffe und damit auch der unter ihnen befassten Dinge übersichtlich zur Darstellung brächte, und in welchem mit nicht misszuverstehender Wortbezeichnung zugleich eine einfache Aufschrift für jedes Begriffsfach durchgeführt wäre [9]). Aber ernstliche Versuche zur Ver-

---

[8]) Ellwanger Programm S. 21.

[9]) Im Hinblick auf ein solches Ideal lässt Plato schon im Protagoras seinen Sokrates die Kunst des Prodikos loben und bekennt sich, freilich mit Ironie, da Prodikos selbst jene Kunst nur vorgeblich versteht, als dessen Schüler. Gleich einem Euthydemus und Dionysodorus (Euthyd. 276a καλεῖς δέ τινας διδασκάλους ἢ οὔ;) beginnt auch er im Gespräch mit andern die Untersuchung über die Sache gern mit der Frage nach der Anerkennung und dem

wirklichung dieses Ideals enthalten die διαιρέσεις, mittelst deren der ἀσπαλιευτής und dann der σοφιστής definiert wird, noch nicht. Es kommen im Sophistes solche vor, aber erst in dem Abschnitt Kap. XL ff., wo die Verhältnisse der μέγιστα εἴδη oder γένη zu einander untersucht werden. Der Verfasser scheint mir der Ueberzeugung zu sein, dass diese, die durch alle anderen sich hindurcherstrecken oder sie als Teilbegriffe in sich befassen, zuerst vollkommen aufgeklärt sein müssen, ehe die Arbeit der Ordnung und Gliederung an untergeordneten εἴδη mit Aussicht auf bleibenden Erfolg unternommen werden kann.

Ich weiss, dass ich durch diese Ausführungen nicht alle Leser überzeugen werde. So viel aber hoffe ich bestimmt, es werden mir alle, die denselben gefolgt sind, zugeben, dass es verschwendete Mühe ist, wenn die Herausgeber des Sophistes die Ungleichheiten, welche zwischen der Entwicklung eines Begriffs und der schliesslichen Zusammenfassung der entwickelten Merkmale zur Definition bestehen, durch Einschiebsel und Streichungen wegbringen wollen. Insbesondere die Zusammenfassung der 1. Definition hat alle möglichen Heilkünste dulden müssen. Sie enthält allerdings, wie schon Schleiermacher erkannt hat, so wie sie überliefert ist, in den Worten τέχνης οἰκειωτικῆς κτητικῆς θηρευτικῆς ζωοθηρίας πεζοθηρίας χερσαίας κτλ. entschieden 2 Doppelbezeichnungen, von welchen je die eine getilgt werden muss, und zwar diejenige, welche das oben schon gebrauchte Wort wiederholt, also κτητικῆς[10]) und πεζοθηρίας (oben

Gebrauch eines Namens derselben: καλεῖς τι . . .; καλοῦμέν τι . . .: Im Kratylus hat er die Richtigkeit der Sprachbezeichnung genauer untersucht; aber bei den dort geführten Untersuchungen lässt er es nicht bewenden, sondern gerade in den Dialogen des höchsten Alters kehrt die Frage oft wieder. Dass ihm aber die ὀρθότης ὀνομάτων nicht einfache Thatsache, sondern erst zu erreichendes Ideal ist, das an schwierige Bedingungen geknüpft ist, spricht er hier 267 d in dem Satze aus: πόθεν οὖν ὄνομα ἑκατέρῳ τις αὐτῶν λήψεται πρέπον; ἢ δῆλον δὴ χαλεπὸν ὄν, διότι τῆς τῶν γενῶν κατ᾽ εἴδη διαιρέσεως παλαιά τις, ὡς ἔοικεν, ἀργία (nach Madwig, αἰτία MSS.) τοῖς ἔμπροσθεν καὶ ἀσύννους παρῆν κτλ.

[10]) Die οἰκειωτική könnte auch als Ersatz der χειρωτική angesehen werden und hätte dann neben der κτητική Platz, aber doch nur, wenn diese ihr vorausgestellt wäre. Aber im Hinblick auf den schwankenden Gebrauch der Wörter μεταβλητική (2., 3., 4. Definition) und μιμητική (7. Definition) könnte am Ende auch jemand behaupten, die κτητική sei hier im Sinne der fehlenden

222b πεζὴ θήρα und vorher, im Musterbeispiel 220a, πεζοθηρικόν). Alle anderen Bestimmungen der Zusammenfassung sind aber ganz in Ordnung und es ist ebenso überflüssig, ἡμεροθηρικῆς vor ἀνθρωποθηρίας und μισθαρνητικῆς vor νομισματοπωλικῆς zu streichen — der Mensch ist nicht das einzige ζῶον ἥμερον und dem μισθαρνητικόν war oben das μισθὸν νόμισμα πραττόμενον untergeordnet — als die in der Zusammenfassung nicht wieder aufgeführte χειρωτική und πιθανουργική einzuschieben[11]).

Die gewonnene Erkenntnis von der Absichtlichkeit der soeben beobachteten Fehler ist fruchtbar zu machen für die Beurteilung inhaltlich viel bedeutsamerer Entwicklungen des Dialogs.

235d wird ein Zweifel darüber ausgesprochen, ob die Kunst des Sophisten, welche der εἰδωλοποιϊκή begrifflich untergeordnet schien, dem ersten oder zweiten von den Gliedern derselben, der εἰκαστική oder φανταστική, zugehöre und 236 d wird die zweifelnde Frage noch einmal wiederholt. Nach der ganzen vorhergehenden Schilderung des Sophisten, von dem festgestellt ist, dass er junge unerfahrene Leute durch seine Worte betrügt, muss man sich aber

---

χειρωτική gebraucht (so war sie ja 219c als die τέχνη erklärt, welche Seiendes und Werdendes χειροῦται) und dann mit Recht der οἰκειωτική, die jene κτητική weiteren Umfangs vertritt, untergeordnet. Indes, da die πεζοθηρία χερσαία jedenfalls ein erklärendes Einschiebsel enthält, ist hier fast mit voller Sicherheit dasselbe festzustellen.

[11]) Ich habe Grund, mit allem Nachdruck vor unnötigen Abweichungen vom Text, namentlich vor Streichungen, zu warnen. Die Herausgeber berufen sich gerne auf die soeben besprochene Stelle, wo ohne Widerspruch eine grössere Entstellung des Textes anerkannt sei, und streichen Worte, die ihnen unbequem sind, als „manifesta emblemata“ (so Apelt zu 266d). Mir erscheint die Berechtigung der meisten Correcturen der Herausgeber als mindestens fraglich und ich werde das an einzelnen Beispielen nachher noch zeigen. Ganz ohne Correcturen kommt man freilich nicht aus und ich selbst erlaube mir solche. 221e z. B., wo Apelt τὰ νευστικὰ τῶν ἐνύδρων (siehe oben S. 481) mit der Bemerkung hinnimmt „exspectes potius“ τὰ ἔνυδρα τῶν νευστικῶν, corrigiere ich, indem ich entweder τῶν ἐνύδρων streiche oder τῶν πτηνῶν τε καὶ ἐνύδρων schreibe. Aber der Text im ganzen ist ziemlich besser als gemeinhin angenommen wird. Es gilt dies für die ganze letzte Gruppe der platonischen Schriften, welche eben mit dem Sophistes beginnt. Da ihr Stil mehr und mehr die Schwerfälligkeit und Umständlichkeit des Greisenalters annimmt, so ist insbesondere ihnen gegenüber der Grundsatz verkehrt, es dürfe ja kein überflüssiges Wort im Texte gelassen werden.

doch ohne weiteres für die φανταστική entscheiden [12]). Denn sie dient dem Schein und lässt τὸ ἀληθές und die οὖσαι συμμετρίαι ausser Augen, was eben auf die εἰκαστική nicht zutrifft. Auch ist jene Entscheidung schon 239 c vorausgesetzt (τοιγαροῦν εἴ τινα φήσομεν αὐτὸν ἔχειν φανταστικὴν τέχνην) ohne dass inzwischen noch irgend ein Wort gesagt wäre zur Aufklärung des Zweifels. Und selbst die Form, in welcher der Leiter des Dialogs, der eleatische Fremdling, das Bedenken einführt, mit dem er die Begriffseinteilung unterbricht, 236 e τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μή zeigt deutlich genug, dass er darauf hinaus will, die Sophistik eben unter den Begriff der φανταστική zu bringen. Auch hier also bemerken wir eine Unklarheit, ein gewisses Schwanken der Darstellung. Und es ist wieder von der Art, dass man es bemerken **muss**, sobald man nicht, der ῥύμη folgend, sich gedankenlos von dem λόγος fortreissen lässt. Wer die Anstösse beachtet und sich durch dieselben zu selbständiger Durchdringung des Vorgetragenen aufmuntern lässt, dem wird bald weiter auffallen, dass von den zwei Einwänden, welche den Begriff der φανταστική oder ἀπατητική als widerspruchsvoll anzufechten scheinen, eigentlich nur der eine sich mit diesen das Merkmal ψεύδεσθαι enthaltenden Begriffen beschäftigt, während der andere, mit dessen Anerkennung das λέγειν und δοξάζειν überhaupt aufgehoben wäre, thatsächlich gegen den der φανταστική übergeordneten Begriff εἰδωλοποιϊκή oder — wie sie 235 c und d heisst — μιμητική [13]) gerichtet ist und diesen als widerspruchsvoll und unhaltbar hinstellen will. 239 d wird zuerst der allgemeiner gehaltene Einwand gegen die εἰδωλοποιϊκή eingeführt (εἰς τοὐναντίον ἀποστρέψεις τοὺς λόγους, ὅταν εἰδωλοποιὸν αὐτὸν καλῶμεν, ἀνερωτῶν τί ποτε τὸ παράπαν εἴδωλον λέγομεν); der bestimmter gegen die

[12]) Auch schon die 1. Definition, welche den Sophisten als einen Jäger besonderer Art bestimmt, lässt in den zuletzt beigebrachten Merkmalen ihn als Betrüger und Meister einer Scheinkunst erkennen, einen ἐπαγγελλόμενον ὡς ἀρετῆς ἕνεκα τὰς ὁμιλίας ποιούμενον, der in Wahrheit ein ganz anderes Ziel verfolgt, einen der die δοξοπαιδευτική übt.

[13]) 235 e steht auch μίμημα = εἴδωλον. Dass μίμησις, μιμητική nachher in engerem Sinne, als Unterart der φανταστική, gebraucht wird, ist oben erwähnt und schon aus der Tafel der τέχναι zu ersehen.

ἀπατητική oder φανταστική gerichtete folgt 240 d. Der Widerlegung des ersteren dient im wesentlichen 240 d — 259 e, der gehaltreichste Teil der ganzen Schrift. Nachdem endlich festgestellt ist, was es bedeutet, verschiedene „Namen“ einem Ding beizulegen oder von ihm, ausserdem dass es benannt wird, noch mit anderen Worten zu reden und ihm Eigenschaften und Wirkungen zuzuschreiben, nachdem erkannt ist, dass die Bestimmtheit, deren Zeichen der Name oder überhaupt das Wort ist, als Art des Seins zugleich eine Art des nicht-anders-bestimmt-Seins ist und dass man deshalb in der That von dem Nichtsein in gewissem Sinn behaupten müsse, es sei, und von dem Sein, es sei nicht, ja dass sogar jedes Urteil, jede Aussage, eben indem sie über den Subjectsbegriff hinausgehe und ein Prädikat mit ihm verbinde, dieses Nichtsein des Seins und Sein des Nichtseins anerkenne[14]), kann in der Antwort auf die Frage τί ποτε τὸ παράπαν εἴδωλον λέγομεν, die in 240 b mit Worten wie οὐκ ὄντως ὄν, πλήν γ' εἰκὼν[15]) ὄντως gegeben war, kein Unsinn und Widerspruch mehr gefunden werden. Und die vorher in ihren Erzeugnissen (Spiegelbildern, und Schatten) nur sinnlich als wirklich nachgewiesene εἰδωλοποιϊκή hat nun auch eine logisch unanfechtbare Beschreibung gefunden. Aber ob es eine φανταστική und ψεῦδος gebe, ob auch diese logisch einwandsfrei seien, ist noch nicht entschieden. Und der Einwand dagegen wird 260 d e erneuert durch die Behauptung, das μὴ ὄν sei ausser Beziehung mit δόξα und λόγος. Erst nachdem auch dies widerlegt ist[16]), kann die Sophistik endgiltig als φανταστική bezeichnet und durch Einteilung dieses Begriffs weiter bestimmt werden. Uebersichtlicher und mit Vermeidung aller Unsicherheit könnte die Gliederung der Gedanken folgendermassen gestaltet werden: Die als Scheinkunst erkannte Sophistik fällt unter die εἰδωλοποιϊκή. — Einwand: halt! es gibt gar keine εἰδωλοποιϊκή, denn man kann sie und ihr Werk, das εἴδωλον, sich ohne Widerspruch gar nicht vorstellen. — Widerlegung des Einwands durch

---

[14]) Vgl. darüber unten.

[15]) Wobei εἰκών ganz in demselben Sinne gesetzt ist, wie vorher, 240 a und b, εἴδωλον.

[16]) In welcher Weise, das ist nachher noch zu erörtern.

die Untersuchungen über das ὄν und μὴ ὄν. Da diesen zufolge die εἰδωλοποιϊκή logisch nicht mehr anfechtbar ist, kann die Sophistik als Art derselben gelten. Genauer bezeichnet ist sie nicht εἰκαστική, sondern φανταστική. — Neuer Einwand: halt! es gibt jedenfalls keine φανταστική. Widerlegung u. s. w. Ich glaube, dass wir nur der Absicht des Verfassers entsprechen, wenn wir, angeregt durch die bemerkten Unebenheiten, für uns die Disposition in solcher Weise abändern.

Der Gang der Untersuchung selbst[17]) gibt mir das Recht, von dem ich soeben schon Gebrauch gemacht habe, den Einwand, welcher die Möglichkeit des εἴδωλον anfechten will, zugleich als gegen die Möglichkeit des λόγος gerichtet zu betrachten und den Einwand gegen die Möglichkeit der φανταστική mit dem gegen die Anerkennung des ψευδῆ λέγειν und δοξάζειν zusammenzunehmen. Dann darf aber auch die Vergleichung, welche 233 d ff. zwischen der Kunst des Malers, der nur scheinbar die Dinge hervorzaubert, deren Bild er malt, und der Sophistik angestellt ist, in genauerer Ausführung berichtigt werden. Die λόγου τέχνη überhaupt, nicht blos die eitle und unehrliche, muss als Art der εἰδωλοποιϊκή gefasst werden, welche mit den ihr eigentümlichen Mitteln die Verhältnisse des Seienden widergibt und nachahmt; die trügerische sophistische Wortkunst entspricht der als Beispiel der φανταστική 235 e geschilderten Darstellung des Malers oder bildenden Künstlers, welche bei grossen Werken mit Rücksicht auf deren Aufstellung und den Standpunkt des Beschauers absichtlich die Masse der Figuren nicht in dem der Natur entsprechenden Verhältnis widergeben; dagegen die dialectische Kunst, welche der Philosoph übt, müsste als eine Art der εἰκαστική angesehen werden[18]).

---

[17]) Der entscheidende Ausgangspunkt für die Anerkennung der εἰδωλοποιϊκή wird 251 b von dem Urteil genommen, das immer eine Sache mit verschiedenen Namen belegt, indem es von dem Subject, das durch ein Wort benannt wird, mindestens noch mit einem weiteren Wort eine Aussage macht und so Bestimmtheit mit neuer, anderer Bestimmtheit, ταὐτόν mit ἕτερον oder ὄν mit μὴ ὄν verbindet.

[18]) Ich übersehe nicht, dass 260 c und d nicht etwa blos die Wirklichkeit von Trugbildern, sondern von Nachbildungen überhaupt als bedingt durch die Wirklichkeit des ψεῦδος dargestellt zu sein scheint. Hier finde ich keine ver-

Ich verlasse die διαιρέσεις und wende mich den sie unterbrechenden Untersuchungen zu. Der sophistische Einwand, an welchen sich diese anschliessen, lautet: es sei unverständlich, wie man Schein, Betrug und falsch als Gegensatz zu wahr hinstellen wolle, da alle diese Worte darauf hinauskommen, dass sie dem Nichtseienden Sein zuschreiben (ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὂν εἶναι 237 a). Derselbe erhält zunächst eine nähere Ausführung; dann heisst es weiter: die Verweisung auf die Thatsächlichkeit von Spiegelbildern und Abbildern, die wir vor Augen sehen, hilft uns nichts gegen die logischen Einwände der Sophisten, welche, so lange jene nicht widerspruchslos beschrieben werden können, solche Thatsächlichkeit ignorieren und die Bezeichnung ihrer Kunst als Kunst trügerischer Bilder verhöhnen. Beschreiben aber können wir das Bild nicht anders, denn als nachahmende Widergabe des Gegenstandes, die eben das, was dieser selbst ist, der wahre Gegenstand, nicht ist und doch auch wirklich ist, als sein Abbild (239 d ff.). — Die inhaltlich klare, aber dem Wortlaute nach etwas unsichere Stelle 240 b möchte ich vorschlagen in folgender Weise zu schreiben: Ξ. Οὐκ ὄντως οὐκ ὂν ἄρα (oder auch ἆρα) λέγεις τὸ ἐοικός, εἴπερ αὐτό γε μὴ ἀληθινὸν ἐρεῖς; Θ. 'Αλλ' ἔστι γε μήν πως. Ξ. Οὔκουν ἀληθῶς γ' ἔφην („meinte ich mit meiner Frage“: Bodleanus B) oder γέ φῄς („willst du sagen“: Venetus T.) Θ. Οὐ γὰρ οὖν· πλήν γ' εἰκὼν ὄντως[19]). Ξ. Οὐκοῦν ἄρα οὐκ ὄντως ἐστὶν ὄντως ἣν λέγομεν εἰκόνα; Der letzte Satz wäre zu übersetzen: „fehlt also nicht dem, was wir als ein wirkliches Bild bezeichnen (der ὄντως εἰκών), das wirkliche Sein (die ὄντως οὐσία)?“ Im ersten Satz wäre das erste οὖν im Sinne von nonne zu nehmen und nicht mit ὄντως, sondern mit dem fragenden λέγεις zu verbinden. So glaube ich ohne irgend welche eigentliche Textänderung durchzukommen. Soll durchaus geändert werden, so würde ich

---

nünftige Absicht, sehe mich vielmehr genötigt, eine Nachlässigkeit des Verfassers anzuerkennen. Zur Not liesse sich ja das καί, das die φαντασίαι an die εἰκόνες anschliesst und die φανταστική an die εἰδωλοποιϊκή, als ein näher bestimmendes, im Sinne von „nämlich, genauer“ erklären; aber diese Erklärung will mir doch zu verkünstelt scheinen.

[19]) Vgl. Leg. 668 c ὅτου ποτέ ἐστιν εἰκὼν ὄντως.

mich am ehesten entschliessen, den letzten Satz in der Form zu schreiben: οὐκοῦν ἄρα οὐκ ⟨ὂν⟩ ὄντως ἐστὶν ὄντως κτλ., wobei ich immer noch der Ueberlieferung (οὐκοῦν ἄρα οὐκ ὄντως ἐστὶν ὄντως ἣν λέγομεν εἰκόνα T, οὐκὸν ἄρα οὐκ ὄντως ἐστὶν ὄντως η. λ. ε. B) näher bliebe als alle anderen mir bekannten Vorschläge. —

Nachdem so die angenommene Wirklichkeit eines μὴ ὄν nach dem Vorgange anderer und in deren Sinn kritisiert und eine bestimmte von jenen allein ins Auge gefasste Bedeutung dieses Begriffes[20]) als widerspruchsvoll und unhaltbar erwiesen worden ist, werden über das ὄν positive Theorien anderer vorgetragen, die der Verfasser von sich aus kritisiert, um ihnen ebenso innere Widersprüche nachzuweisen, wie dem Gedanken des μὴ ὄν, und dadurch eine neue Fassung der beiden unsicher gewordenen Begriffe vorzubereiten. Die Untersuchung, in welcher das geschieht, zerfällt in 2 Hauptabschnitte, von denen der erste, die Kapitel XXX—XXXII umfassend, sich von 242b bis 245e erstreckt, der zweite sich von 245e bis 249d über Kapitel XXXIII—XXXV ausdehnt.

Ich beginne mit der Prüfung von Kapitel XXXII. Hier wird zunächst das gegenseitige Verhältnis der Begriffe ἕν und ὄν untersucht. Die Worte, die in Betracht kommen, lauten in möglichst engem Anschluss an die Ueberlieferung der besten Handschrift T (Venetus): Ἓν πού φατε μόνον εἶναι; — τί δέ; ὂν καλεῖτέ τι; Ναί. Πότερον ὅπερ ἕν, ἐπὶ τῷ αὐτῷ προσχρώμενοι δυοῖν ὀνόμασιν, ἢ πῶς; — (δῆλον, ὅτι τῷ ταύτην τὴν ὑπόθεσιν ὑποθεμένῳ . . . οὐ πάντων ῥᾷστον ἀποκρίνασθαι. —) τό τε δύο ὀνόματα ὁμολογεῖν εἶναι μηδὲν θέμενον πλὴν ἓν καταγέλαστόν που — καὶ τὸ παράπαν γε ἀποδέχεσθαί του λέγοντος, ὡς ἔστιν ὄνομά τι, λόγον οὐκ ἂν ἔχον. — τιθείς τε τοὔνομα τοῦ πράγματος ἕτερον δύο λέγει πού τινε — καὶ μὴν ἂν ταὐτόν γε αὐτῷ τιθῇ τοὔνομα, ἢ μηδενὸς ὄνομα ἀναγκασθήσεται λέγειν, εἰ δέ τινος αὐτὸ φήσει, συμβήσεται τὸ ὄνομα ὀνόματος ὄνομα μόνον, ἄλλου δὲ οὐδενὸς ὄν — καὶ τὸ ἕν γε ἑνὸς ὂν μόνον καὶ τοῦτο ὀνόματος, αὐτὸ ἓν ὄν. Den Sinn dieser Ausführungen möchte ich durch folgende Umschreibung wiedergeben: Schon der oberste Satz der Eleaten, ἓν μόνον εἶναι, ist unklar. Wie verhält sich das ὄν zum ἕν? Offenbar

[20]) Es ist dieselbe, wie im Theaetet 188c ff.

wollen jene doch ihrem Einen, dessen Einheit sie so betonen, nicht zwei verschiedene Namen geben; können sie doch überhaupt keinen Namen als wirklich gelten lassen (ὡς ἔστιν ὄνομά τι .. ἀποδέχεσθαι 244c), ohne sich selbst zu widersprechen. Denn damit wäre sofort eine Zweiheit da: Ding und Name, oder aber es würde, da der Name sein, das Seiende aber als Einheit festgehalten werden soll, alles zum blossen Namen und dieser hätte also die Beziehung, die ihm seinem Begriff nach zukommt, nicht mehr auf ein Ding, sondern nur auf sich selbst: er würde damit zum Namen eines Namens. So wäre denn das Eine, von dem jene reden, Name seiner selbst, aber nicht als einer davon verschiedenen (objectiven) Wirklichkeit, sondern als Name des Namens Eins, „während es doch zugleich das Eine selbst ist" (αὐτὸ ἓν ὄν): das ist ein Ungedanke, eine unvollziehbare Vorstellung! (Zur Erklärung will ich noch sagen, dass ich im letzten Satz nicht nur συμβήσεται, sondern auch ὄνομα ergänze. Das Recht hierzu wird mir niemand bestreiten.)

Wenn nun der herausgestellte Sinn im Zusammenhang wirklich befriedigt, so kann man, denke ich, von jeder Aenderung des Textes absehen. Unter den vielen Abänderungsvorschlägen, welche gemacht worden sind[21]), kommen, so viel ich verstehe, diejenigen von Campbell und Zeller auf nichts wesentlich anderes hinaus, als was eben überliefert ist[22]). Eben damit scheinen sie mir als überflüssig gekennzeichnet. Die meisten anderen vermag ich trotz alles Nachdenkens gar nicht zu verstehen. Und ich bedaure, dass Apelt, der ihrer geflissentlich ein Dutzend aufzählt, sich nicht die Mühe gegeben hat, auch ihren tiefen Sinn aufzudecken. Mit einander abgedruckt nehmen sie sich wie eine Rätselsammlung aus. Und ich lasse mir nicht einreden, dass Plato hier in dem Satze, der die ganze Erörterung abschliesst und offenbar dazu dienen sollte, die Voraussetzung, aus der er gefolgert ist, als unhaltbar erscheinen

---

[21]) Apelt zählt in seinem Commentar 12 auf und fügt selbst einen 13ten hinzu.

[22]) Campbell, mit Unterdrückung der letzten Worte: καὶ τὸ ἓν γε ἑνὸς ἓν ὄνομα ὄν, καὶ τοῦτο ὀνόματος — Zeller: καὶ τὸ ἓν γε ἑνὸς ⟨ὄνομα⟩ ὂν μόνον, καὶ τοῦτο ὀνόματος, οὐ τὸ ἓν ὄν.

zu lassen und damit aufzuheben, seinen Lesern habe ein Rätsel aufgeben wollen. Der ganze Eindruck des Abschnitts wäre damit aufs Spiel gesetzt gewesen[23]). So muss ich insbesondere die Vorschläge von Schleiermacher (Heindorf), Ast, Stallbaum, Badham und von Deussen zurückweisen, welche sich sämtlich der Ueberlieferung des zweitbesten Codex B (Bodleanus) anschliessen, indem sie den letzten Satz beginnen mit den Worten: καὶ τὸ ἓν γε ἑνὸς ἓν ὂν μόνον. (Ganz ähnlich fängt auch Madwig an καὶ τὸ ἓν γε ἑνὸς ἓν μόνον). Was soll man sich unter ἑνὸς ἓν auch nur versuchsweise denken? Mit ὄνομα ὀνόματος steht es doch ganz anders. ὄνομα ist ein relativer Begriff, ebenso gut wie z. B. μίμημα, εἰκών oder φίλος, ἐναντίος oder auch, um die Beispiele aus dem Sophistes selbst zu nehmen, λόγος (262 e), ἕτερος (255d), ποιεῖν und πάσχειν (248d e), d. h. ein Begriff, der eine Ergänzung braucht, seinen guten Sinn erst durch Beziehung auf ein anderes erhält. ἓν aber ist kein derartiger Begriff. Es leuchtet mir gar nicht ein, was Apelt zur Erklärung eines eigenen Vorschlags der Textgestaltung behauptet, es könne nach den vorher gewonnenen Ergebnissen („secundum ea quae concessa sunt"), für ὄνομα ohne weiteres ἓν eingesetzt werden. Dann allerdings dürfte ὄνομα ὀνόματος, das im vorhergehenden Satze steht, durch ἓν ἑνός im abschliessenden Satze ersetzt werden. Ich will nicht einmal bestreiten, dass man im Notfall sich mit einer solchen Erklärung zurechthelfen könnte, dass man sich in Ermangelung einer besseren, einleuchtenderen am Ende mit ihr begnügen müsste. Aber erst durch Correctur einen Text herstellen, dem mühsam ein verständlicher Gedanke abgepresst werden kann, während die überlieferten Worte leicht und ungezwungen einen besseren Sinn ergeben — das ist doch gewiss philologische Tändelei.

Indes freilich: ganz befriedigen eben die überlieferten Worte

---

[23]) Wenn Deussen mit seinen Bemerkungen zum Sophistes recht hätte, so wären ja freilich dem Verfasser auf Schritt und Tritt die gröbsten logischen Fehler und alle möglichen Ungeschicklichkeiten passiert. Zu dieser Auffassung passt es, dass Deussen hier der Ueberlieferung von B folgt: sie braucht ihm keinen guten Sinn zu geben. Verwunderlicher ist es schon, dass ein Herausgeber Platos sich an Deussen anschliesst.

vielleicht doch auch nicht. Schon Steinhart hat III, 560 A. 33 die Bemerkung gemacht „durchweg erscheint hier das Seiende, nicht das Eine, als der zu bestimmende Hauptbegriff; daher wird auch in unserem Satze nicht τὸ ἕν, sondern τὸ ὄν Subject gewesen sein“. In dieser Erwägung hat er vorgeschlagen zu schreiben καὶ τὸ ὄν γε, ἑνὸς ὂν ὄνομα, καὶ τούτου ὄντος ὀνόματος αὐτὸ ὂν ὄνομα. Von ähnlichen Erwägungen sind offenbar auch die Vorschläge Wagners und Deuschles ausgegangen, von denen der erstere καὶ τὸ ὄν γε, ἑνὸς ὄνομα ὄν, καὶ τοῦτο ὀνόματος αὖ τὸ ὄνομα ὄν, der letztere καὶ τὸ ὄν γε ἑνὸς ὄνομα ὂν καὶ ταῦτα ὀνόματος ὄνομα ὄν schreiben will. In der That, da den Ausgangspunkt der Untersuchung nicht etwa die Frage bildet ἕν τι καλεῖτε; woran schon die Aporie über das Verhältnis des Einen und seiner sprachlichen Bezeichnung, seines ὄνομα, angeknüpft werden könnte, sondern der Satz ἓν εἶναι, woran erst die einleitende Frage τί δέ; ὂ ν καλεῖτέ τι; anschliesst, da ferner die anschliessende Untersuchung mit der Frage τί δέ; τὸ ὅλον ἕτερον τοῦ ὄντος ἑνὸς ἢ ταὐτὸν φήσουσι τούτῳ; eben auf das ἓν ὄν, nicht auf das blosse ἕν zurückweist, da endlich, wie sich sogleich zeigen wird, diese anschliessende Untersuchung der hier geführten ganz ähnlich angelegt ist, in ihr aber alles um das Verhältnis des ὅλον zum ὄν sich dreht, so sollte man ganz entschieden erwarten, dass es sich hier durchaus um das ἓν ὄν oder das Verhältnis von ἕν und ὄν, nicht um das ἕν für sich allein handle. Der ganze Zusammenhang wäre klarer, wenn diese Erwartung nicht durch den Schlusssatz des ersten Abschnittes getäuscht würde. Und so mag Steinharts Gefühl gegen das Zeugnis der Handschriften Recht behalten. Wer ihm Recht gibt, wird sich aber eher für Wagners Vorschlag entscheiden als für den von Steinhart selbst gemachten, der von der Ueberlieferung weiter abweicht. Noch näher bliebe dieser der Satz, den ich selbst zur Aufnahme empfehlen möchte für den Fall, dass überhaupt geändert werden darf: καὶ τὸ ὄν γε ἑνὸς ὄνομα ὂν καὶ τοῦτο ὄνομά ὄντος αὖ, τὸ ἕν, ὄν (mit Ergänzung des auch bei den andern Vorschlägen meist zu ergänzenden συμβήσεται). Ich stelle daneben noch einmal die überlieferte Lesart von T: καὶ τὸ ἕν γε ἑνὸς ὂν μόνον καὶ τοῦτο ὀνόματος αὐτὸ ἓν ὄν und füge die von B bei: καὶ τὸ ἕν γε ἑνὸς ἓν ὂν μόνον καὶ τοῦ ὀνόματος αὐτὸ ἓν ὄν.

Auch καὶ τὸ ὄν γε ἑνὸς ὄνομα ὂν καὶ τούτου τοῦ ὀνόματος αὖ τὸ ἓν ὄνομα ginge an (wobei übrigens das τούτου auch wegbleiben könnte). Der Sinn des corrigierten Schlusssatzes kann mit folgendem wiedergegeben werden: So wäre das Seiende Name des Einen, dieses Eine selbst aber wiederum Name des Seienden — unvollziehbare Vorstellung!

Jene Frage τί δέ; τὸ ὅλον ἕτερον τοῦ ὄντος ἑνὸς ἢ ταὐτὸν φήσουσι τούτῳ; (244d) entspricht nicht blos der Form nach der andern τί δέ; ὂν καλεῖτέ τι; (244b), sondern sie hat auch mit ihr wesentlich gleiche Bedeutung. Beide leiten einen Widerspruch ein gegen die oberste Voraussetzung des ganzen Kapitels, ἓν μόνον εἶναι, dessen Entwicklung hier und dort zu demselben doppelseitigen Ergebnis führt, einmal das Seiende sei eine Mehrheit und dann wieder, es löse sich in das Nichts auf. Auch die Einkleidung der gegenteiligen Folgerungen mittelst τὲ — καὶ μήν ist in beiden Abschnitten gleich (244d und 245b c). Des weiteren stossen wir aber auch in den Betrachtungen über das Verhältnis des ὅλον zum ὄν auf verschiedene Unklarheiten. Die Worte 244d ff., welche den Kern der fortschreitenden Untersuchung enthalten, lauten nach der handschriftlichen Ueberlieferung folgendermassen: 1)[24]) τὸ ὅλον ἕτερον τοῦ ὄντος ἑνός . . φασιν — 2) εἰ τοίνυν ὅλον ἐστίν . ., ἀνάγκη μέρη ἔχειν — 3) ἀλλὰ μὴν τό γε μεμερισμένον πάθος μὲν τοῦ ἑνὸς ἔχειν ἐπὶ τοῖς μέρεσι πᾶσιν οὐδὲν ἀποκωλύει καὶ ταύτῃ δὴ πᾶν τε ὂν καὶ ὅλον ἓν εἶναι — 4) τὸ δὲ πεπονθὸς ταῦτα . . ἀδύνατον αὐτό γε τὸ ἓν . . εἶναι — — 5) πότερον δὴ πάθος ἔχον τὸ ὂν τοῦ ἑνὸς οὕτως ἕν τε ἔσται καὶ ὅλον, ἢ παντάπασι μὴ λέγωμεν ὅλον εἶναι τὸ ὄν; Χαλεπὴν προβέβληκας αἵρεσιν. Ἀληθέστατα μέντοι λέγεις. 6) πεπονθός τε γὰρ τὸ ὂν ἓν εἶναί πως, οὐ ταὐτὸν ὂν τῷ ἑνὶ φαίνεται, καὶ πλέονα δὴ τὰ πάντα ἑνὸς ἔσται. Ναί. 7) Καὶ μὴν ἐάν γε τὸ ὂν ᾖ μὴ ὅλον διὰ τὸ πεπονθέναι τὸ ὑπ' ἐκείνου πάθος, ᾖ δὲ αὐτὸ τὸ ὅλον, ἐνδεὲς τὸ ὂν ἑαυτοῦ ξυμβαίνει — 8) καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον ἑαυτοῦ στερόμενον οὐκ ὂν ἔσται τὸ ὄν — 9) καὶ ἑνός γε αὖ πλείω τὰ πάντα γίγνεται, τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ ὅλου χωρὶς ἰδίαν ἑκατέρου

---

[24]) 1)—10). Mit diesen Zahlen numeriere ich die Sätze, damit Verweisungen rasch gefunden werden können.

φύσιν εἰληφότος — 10) μὴ ὄντος δέ γε τὸ παράπαν τοῦ ὅλου ταὐτά τεταῦτα ὑπάρχει τῷ ὄντι καὶ πρὸς τῷ μὴ εἶναι μηδ' ἂν γενέσθαι ποτὲ ὄν.

Um diesen überlieferten Text unverändert festhalten zu können, müsste man ihn wohl in folgender Weise erklären: Soll man die Bestimmung, welche die Eleaten dem Seienden gegeben haben, dass es Ganzes sei, anerkennen oder soll man sie nicht gelten lassen? A Im Fall der Zustimmung haben wir wieder eine Mehrheit, denn das ὂν ὅλον zeigt sich, da ja ein Ganzes nicht die reine Einheit ist (αὐτό γε τὸ ἕν), sondern nur die Wirkung der Einheit an sich erfahren hat, verschieden von dem ἕν (6). B Im Fall der Ablehnung muss man entweder a) sagen, es gebe ein Ganzes für sich (7): dann folgt aber wieder — καὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον d. h. auch aus dem Verhältnis von ὄν und ὅλον, wie in der vorausgehenden Untersuchung aus dem Verhältnis des ὄν zum ἕν — dass es das ὄν eben nicht gibt (7. 8); oder b) man muss sagen, es gebe ein Ganzes überhaupt nicht: dann u. s. w. (10).

Dabei bleiben nun mindestens zwei ernstliche Anstösse. Erstens: es ist befremdlich, wenn, ehe die Begriffe ὄν, ἕν und ὅλον in ihrer Bedeutung und ihrem gegenseitigen Verhältnis zu einander klar geworden sind, die Ausdrücke πάθος τοῦ ἑνὸς ἔχειν und παντάπασι μὴ ὅλον εἶναι ohne weiteres als contradictorisch einander ausschliessende Gegensätze behandelt werden (Satz 5, vgl. 7 und 9), so dass der Gedanke, das ὄν, welches die Eleaten als πᾶν und ὅλον bezeichnen und schildern, könnte ohne Vermittlung des ἕν ein Ganzes sein, gar keinen Raum findet. Nimmt man indes die hierdurch bezeichnete Bedeutung des Begriffes ὅλον an, so muss man es zweitens auffallend finden, dass nachher (7), wo die Annahme, das Seiende sei überhaupt nicht Ganzes, hypothetisch zur Prüfung gestellt wird, der Satz nicht einfach lautet ἐὰν τὸ ὂν ᾖ μὴ ὅλον oder παντάπασι μὴ ὅλον, sondern anstatt des παντάπασι vielmehr den Beisatz erhält διὰ τὸ πεπονθέναι τὸ ὑπ' ἐκείνου πάθος, der hier müssig und störend ist, wenn es eben nicht auch ein ὅλον εἶναι aus anderem Grund, in anderer Bedingtheit und Form gibt.

Um diese Anstösse aus dem Wege zu räumen, schlage ich

eine sehr einfache Correctur[25]) vor. Man schreibe im letzten Satz (10) μὴ ὄντος δέ γε παράπαν αὐτοῦ[26]) ὅλου. So bekommen wir eine klare Gegenüberstellung zweier Formen oder Bedingungen, Ganzes zu sein. Den siebenten Satz, der nun so zu construiren ist, dass τὸ ὄν auch im zweiten Gliede Subject bleibt (womit ᾖ zur Copula, τὸ ὅλον prädicative Bestimmung wird[27]), können wir als Berichtigung des vorher aufgestellten Dilemma auffassen, als nachträgliche Berücksichtigung der Möglichkeit, die in jenem übersehen war, dass das ὄν auch ohne Vermittlung des ἕν Ganzes sein könnte. Die Entwicklung der Gedanken, die sich an das Dilemma anschliessen, ist dann folgende: A Entscheiden wir uns für die erste Möglichkeit, so haben wir wieder eine Mehrheit; denn das ὄν, das wir damit als ὅλον annehmen, erscheint, wenn es nur πάθος τοῦ ἑνὸς ἔχει (wieder, wie bei der vorausgehenden Betrachtung) als verschieden von dem ἕν. — Setzt man den (vorher noch nicht erwähnten) Fall, dass das Seiende mit dem Ganzen selbst identisch sei, so haben wir eben ein Ganzes und nichts weiter, also kein ὄν (d. h., genau betrachtet, wieder: nichts). — B Entscheiden wir uns für die zweite Möglichkeit und erklären, das Seiende sei überhaupt kein Ganzes (weder als πάθος τοῦ ἑνὸς ἔχον, noch unmittelbar, so dass es zusammenfiele mit dem Ganzen), so u. s. w.

Der Fortschritt der Gedanken ist viel klarer geworden. Aber vielleicht befriedigt eine andere Auslegung noch mehr. Die Concinnität wäre vollständiger, die Klarheit der Entwicklung noch grösser, wenn wir die zwei Sätze 6 und 7, deren Verbindung durch τὲ und καὶ μήν sie deutlich als zusammengehörige Gegenstücke kennzeichnet (vgl. 244 d 249 b), mit einander als Antwort auf die im Dilemma aufgestellten Fragen ansehen, dem sechsten Satz auf dessen ersten, dem siebenten auf dessen zweiten Teil Beziehung

---

[25]) Schon Steinhart III, 560 A. 35 hat die Worte als „wahrscheinlich verderbt“ bezeichnet. Auch sein Verbesserungsvorschlag verdient heute noch Erwähnung — — καὶ μὴν ἐάν γε τὸ ὂν ᾖ [μὴ] ὅλον διὰ τὸ πεπ. τὸ ὑπ' ἐκ. πάθος, ᾖ δὲ ⟨μὴ⟩ αὐτὸ τὸ ὅλον, κτλ. (7).

[26]) Wie leicht AV nach AN ausfallen konnte, darauf brauche ich kaum aufmerksam zu machen.

[27]) Bei der vorausgeschickten Erklärung des überlieferten Wortlauts war τὸ ὅλον Subject und ᾖ volles Prädikat.

geben dürften. In diesem Falle müsste freilich das Dilemma selbst (5) anders verstanden werden, als wir es bisher verstanden haben: es müsste selbst schon die Unterscheidung jener zwei Formen des ὅλον εἶναι enthalten. Ich meine, der Wortlaut verbiete eine solche Auffassung nicht. μή muss nicht notwendig zum abhängigen Aussagesatz gezogen werden, es kann auch mit ἤ λέγωμεν zusammengenommen werden[28])? Dann bedeutete das zweite Glied der Doppelfrage: „oder sollen wir nicht am Ende sagen, das Seiende sei vollkommen Ganzes?“ — Die ganze Reihe der Folgerungen aber könnte in folgender Uebersicht dargestellt werden: A Nehmen wir das Seiende als beherrscht von der Einheit, so haben wir Seiendes und Einheit, also Mehrheit; B lassen wir jenes im Ganzen aufgehen, so fehlt ihm das Sein, wir haben das Nichts; C wollten wir aber annehmen, das Seiende sei überhaupt nicht Ganzes, u. s. w.

Ich möchte noch darauf hinweisen, dass die Beziehung, welche das corrigierte μὴ ὄντος δέ γε παράπαν αὐτοῦ ὅλου (10) nach der einen Auslegung auf παντάπασι μὴ λέγωμεν ὅλον εἶναι τὸ ὄν (5 Schluss), nach der anderen auf die beiden Glieder des Dilemma nimmt, (das in Satz 5 aufgestellt und in Satz 7 wieder vorgeführt wird) eine viel natürlichere ist, als die Beziehung, welche dem überlieferten μὴ ὄντος . . παράπαν τοῦ ὅλου, so lange man dies festhält, auf jenes ἢ δὲ αὐτὸ τὸ ὅλον (7 Mitte) gegeben werden muss[29]).

Im übrigen wird man sich bei der überlieferten wie bei der corrigierten Lesart genötigt sehen, den neunten Satz der Voraussetzung unterzuordnen, welche das ὄν als πάθος τοῦ ἑνὸς ἔχον betrachtet, so dass derselbe also nur die vorher schon gewonnene Folgerung (6)

---

[28]) Wer das läugnete, entschlösse sich vielleicht, aus μή ein δή zu machen.

[29]) Jedes neue Ueberlesen des ganzen Abschnitts bestärkt mir den Eindruck, dass der zehnte Satz mit seinem Anfang an den Schluss des fünften erinnern wolle. Wenn ich mich überzeugen könnte, dass der zehnte Satz keiner Correctur bedürfe, so würde ich darum die Worte τὸ ὄν am Schlusse des fünften tilgen. (Sie gehören vielleicht so wie so nicht her und können Randnote zu dem in den Handschriften verderbten τὸ ὅλον am Anfang des Satzes, zwischen πάθος ἔχον τοῦ ἑνός, gewesen sein.

οὐ ταὐτὸν ὂν τῷ ἑνὶ — εἶναι in anderer Form wiederholte, ebenso wie die aus einer zweiten Voraussetzung abgeleitete Folgerung ἐνδεὲς τὸ ὂν ἑαυτοῦ ξυμβαίνει (7) wiederholt wird in dem Satz ἑαυτοῦ στερόμενον οὐκ ὂν ἔσται τὸ ὄν (8).

Eben damit, dass ich für meinen corrigierten Text 2 Erklärungen zur Wahl stelle, gestehe ich ein, dass ich mich meiner Sache doch auch nicht ganz sicher fühle. Volle Sicherheit ist aber in solchem Falle, wo der grosse Zusammenhang durch Entstellungen nicht berührt wird, wohl sehr selten zu erreichen. Und zum Glück liegt auch hier die Sache so, dass wir über ihn nicht in Zweifel kommen können. Das ganze Kapitel XXXII verfolgt den Zweck, zu zeigen, dass wer den Eleaten folgen und das Seiende als strenge unterschiedslose Einheit fassen will, sich notwendig in Widersprüche verwickle und nur die Wahl habe, nach der einen oder nach der andern von 2 Klippen zu treiben, an denen seine Voraussetzung jedenfalls scheitert. Betont er positiv die Einheit und hebt hervor, dass das Eine Seiende die volle Wirklichkeit ausmache, dass es das All, das Ganze sei, dann hat er mit jeder Aussage darüber neben das Seiende noch anderes, die Einheit, das All, das Ganze (und zwar diese selbst wieder als von einander verschiedene) hingestellt und so aus der Einheit des Seienden eine Mehrheit gemacht. Drückt er sich negativ aus, verneint von dem Seienden jede Bestimmtheit und lässt nicht einmal einen Namen desselben (der wirklicher Name bliebe und einen Sinn hätte) gelten, dann hat er aus dem Einen ein Nichts, aus dem Seienden ein Nichtseiendes gemacht. Die beiden einander entsprechenden Hälften des Kapitels, der Abschnitt über das ἓν ὄν und der über das ὅλον (ἓν) ὄν, könnten geradezu vollkommen gleich in allen Einzelheiten gestaltet werden. Alles was aus dem Verhältnis des ἓν zum ὂν gefolgert ist, gilt auch für das Verhältnis des ὅλον zum ὂν und könnte bei dessen Prüfung wiederholt werden, und was im zweiten Abschnitt neu gesagt ist, hätte ziemlich ebenso schon im ersten noch ausgeführt werden können. Wem es Vergnügen macht, der kann den einen Abschnitt aus dem andern ergänzen. Er kann z. B. nach Aufstellung des Gedankens, das ὅλον sei vielleicht identisch mit dem ἓν ὄν die Frage einfügen: sollen es dann 2 Namen

derselben einen Wirklichkeit sein[30])? Und sofort findet die ganze Ausführung von 244 c d τό τε δύο ὀνόματα ὁμολογεῖν εἶναι μηδὲν θέμενον πλὴν ἓν καταγέλαστόν που u. s. w. auch hier Raum. Nur um nicht zu ermüden, variirt der Verfasser und gibt nicht alles was er zu sagen hätte auf beiden Seiten. Bei Aufdeckung der ἀπορίαι kommt es ja nicht auf lückenlose Vollständigkeit und peinliche Genauigkeit an, sondern solche sind erst erforderlich, wo der Versuch gemacht wird, dieselben zu lösen. Ohne Mühe hätte sich den 2 Abschnitten des Kapitels auch noch ein dritter und vierter von gleicher Bedeutung und ähnlicher Form anfügen lassen, anknüpfend an andere dem ὄν, wenn man es denkt und davon spricht, notwendig beizulegende Bestimmungen, wie τί, ποιόν, ποσόν.

Eine Einzelheit im Gang des Beweises verdient vielleicht noch etwas umständlicher erörtert zu werden, als dies im vorhergehenden schon geschehen ist, nämlich was über die ὀνόματα gesagt wird. Ob ich den Namen einer Bestimmtheit als wirklich („seiend") nehme oder eine Bestimmtheit selbst, welche mit dem Namen bezeichnet werden kann, und daran erinnere, dass sie verschieden sind von dem vorher angenommenen Seienden, dessen Name oder dessen Bestimmtheit sie sein sollen, und von da aus, festhaltend an der Grundvoraussetzung, dass eben nur Eines, ein einziges ist, das vorher Angenommene läugne und aufhebe — kommt im Grund auf dasselbe heraus. Eigentümlich ist aber dem Namen, dass er eine Beziehung zum Benannten enthält, also auf ein anderes hindeutet. Da er nun als wirklich seiend jedem anderen, das auch wirklich sein wollte, den Platz wegnimmt — es gibt ja nur Platz für eines —, so kann er nur auf sich selbst eine Beziehung haben, er wird also ὀνόματος ὄνομα. Darin aber liegt eine offenbare Lächerlichkeit, ebenso wie in der versuchten Annahme eines ὄνομα μηδενός (das nach der Bedeutung des μηδέν oder μὴ ὄν als ἄφθεγκτον eine volle contradictio in adiecto enthält); denn niemand versteht den Namen so, dass er ihm reflexive Beziehung gäbe. Jedermann denkt beim Namen an die Sache als eine da-

[30]) Wir dürfen wohl die Ergänzung darauf ausdehnen, dass wir in dem πάθος τινὸς ἔχειν oder πεπονθέναι den Grund der Bezeichnung mit dem von dem betreffenden τί abgeleiteten Namen annehmen.

von verschiedene: hier aber ist deren Verschiedenheit und Besonderheit durch logischen Schluss aus der Grundvoraussetzung eben aufgehoben worden. Wie schon angedeutet, hätte aus der Bezeichnung des Seienden mit einem einzigen Worte, sei es ἕν oder ὄν, schon dieselbe Aporie entwickelt werden können; es brauchte dazu nicht einmal der Doppelbezeichnung ἓν ὄν. Die Lächerlichkeit der zwei Namen aber (καταγέλαστόν που) besteht nicht nur darin, dass es zweckwidrig scheint, wenn man durchaus nur Eines anerkennen will, ihm 2 Namen zu geben, sondern sie enthält vervielfältigt auch all das Ungereimte, das schon dem Gebrauch des einen Namens anzuhaften scheint.

Nach Betrachtung dieses Kapitels haben wir über das vorhergehende, Kapitel XXXI, einiges nachzuholen. Dieses handelt in Kürze die Theorien ab, welche eine Zweiheit des Seienden behaupten, und zeigt, dass entweder die 2 Elemente als seiend Eins seien oder dass die neben ihrer Wirklichkeit behauptete Wirklichkeit des Seins ein drittes Element ausmache. Mit einander zusammengenommen bilden die beiden Kapitel eine Art logischen Vexier- und Schaukelspiels, einen im Kreise sich drehenden Widerspruch, indem das Seiende, das man als Eins bestimmen will, zur Zweiheit hinübergeworfen, von dort aber wieder der Einheit zurückgegeben wird. Nur ist der Ring dieser widersprechenden Entwicklungen nicht fest geschlossen: von der Einheit bleibt auch der Ausweg zum Nichts und von der Zweiheit zur Dreiheit. Wer sich aus dem Widerspruch retten will, muss offenbar einen dieser Auswege einschlagen. Mit dem Nichts wird er sich auch nicht zufrieden geben können. So wird er wagen müssen, von dem Seienden zu behaupten, dass es nicht blos die Bestimmtheit habe, seiend zu sein und mehr sei als Eins und Zwei. Es wird ihm bald weiter klar werden, dass er auch über eine Dreiheit hinausgehen muss, indem, wie der Fortschritt von der Einheit zur Zweiheit den weiteren Schritt zur Dreiheit veranlasste, auch mit diesem nur ein weiter führender Weg betreten ist, dessen Ende sich nicht absehen lässt. Wie das ὄν ein zweites ist neben dem ἕν, das ὅλον ein zweites neben dem ὄν, so sind ἕν, ὅλον, ὄν jedenfalls schon zusammen 3, aber dass sie von einander verschieden sind, ist auch

ein Bestandteil oder eine Bestimmtheit des Seienden, und jede Wortbezeichnung dieser Bestimmtheiten, jedes ὄνομα, ist als bedeutungsvoll ebenfalls seiend. ἀπεράντους ἀπορίας ἕκαστον εἰληφὸς φανεῖται (245 d e): jede solche ἀπορία wird, sofern sie nicht zur Aufhebung des Seins in nichts benutzt wird, d. h. aber mit anderen Worten wenn man nicht um ihretwillen aufs Denken verzichtet, die Zahl der positiven und negativen Bestimmtheiten des ὄν und damit die Zahl des Seienden, in dem Sinn wie er hier zu nehmen ist, um Eins vermehren. Wir erhalten thatsächlich mehr als die Zweiheit und Dreiheit schon bei Prüfung des ἓν ὄν der Eleaten und brauchen eigentlich das vorhergehende Kapitel gar nicht, das eben eine Einleitung zu der Kapitel XXXII angestellten Prüfung bildet. Andererseits könnte man auch in jenem einleitenden Kapitel von der Zweiheit aus über die Dreiheit zur Vierheit, Fünfheit u. s. w. und andererseits über die Einheit zum Nichts fortschreiten. Auch die Leute, welche von 2 Elementen der Wirklichkeit sprechen, sind ja gewiss der Meinung, dass diese mit einander das All ausmachen, dass jedes der beiden als Einheit bezeichnet werden müsse, und es ist leicht, auch an ihre Aussagen die bösen Folgerungen anzuknüpfen, welche hier an die Lehre der Eleaten geknüpft sind. συνάπτεται γὰρ ἕτερον ἐξ ἄλλου (245 e): dies gilt in gleicher Weise für das in Kapitel XXXI wie für das in Kapitel XXXII Behandelte.

XIX.

Bonnets Einwirkung auf die deutsche Psychologie des vorigen Jahrhunderts.

Von

Johannes Speck.

> Die Erklärungsarten Bonnets von den Wirkungen der Seelenvermögen unterscheiden sich durch ihre Genauigkeit und den dabei angewandten Scharfsinn so vorzüglich, dass man Ursache hat, überall auf sie Rücksicht zu nehmen.
>
> J. N. Tetens.

A. Uebersicht über die von Bonnet beeinflussten Psychologen.

„Da durch Wolffs Fleiss das Gebiet der Spekulation fast ganz durchwandert war, sahen sich viele genötigt auf Erfahrungen auszugehen, um ihrer Thätigkeit Genüge zu leisten, wo sie zum Teil in den gewöhnlichen Fehler der Empiriker verfielen, die Spekulation ganz verwarfen und Erfahrungen ohne den Gebrauch der Vernunft sammeln wollten. Die natürliche Folge davon war, alles sehen und fühlen zu wollen, was doch seiner Natur nach weder sichtbar noch fühlbar ist. Und da kein Gegenstand mehr Interesse versprach als selbst der Anblick unserer Ideenbeschäftigung, so waren bald aller Augen auf die Erklärung der Operationen unserer Seele aus dem Mechanismus unserer Nerven gerichtet, welche schon vor mehreren Jahren einige Ausländer versucht hatten. Begierig griff man nach ihren Schriften, man übersetzte sie, man betete sie nach, und manchen überredete vielleicht

ein Bild der Phantasie, dass er in die innere Werkstätte der Seele gedrungen sei." So urteilt ein Philosophiehistoriker des vorigen Jahrhunderts treffend über eine sehr hervorstechende Erscheinung der deutschen Philosophie in der Periode zwischen dem Tode Wolffs und dem Erscheinen von Kants „Kritik der reinen Vernunft" [1]). Die Ausländer, von denen er spricht, sind die englischen Philosophen Hartley, Search, Priestley und der Genfer Charles Bonnet, die sämmtlich sich bemühten, die seelischen Vorgänge aus dem Mechanismus von Fibernbewegungen zu erklären. Bei weitem den grössten Einfluss von diesen Männern übte Bonnet [2]), den man in Deutschland allgemein als den Begründer der physiologischen oder nach dem damals gebräuchlicheren Ausdruck der mechanischen Psychologie ansah. Doch erstreckt sich Bonnets Einfluss nicht allein darauf, dass man durch ihn angeregt, die Physiologie bei der psychologischen Forschung zur Hilfe herbeizog, er ward als scharfsinniger Psychologe auch von den Männern hochgeschätzt, die dem sogenannten Mechanismus der Ideen keine grosse Bedeutung beilegten. Das zunächst in die Augen Springende aber ist die eine Zeit lang fast allgemeine Anwendung, die man nach seinem Beispiel von der mechanischen Methode in der Psychologie machte. Unsere Darstellung soll daher zunächst zeigen, welchen Wert die durch Bonnet beeinflussten Psychologen des vorigen Jahrhunderts der Physiologie für den Fortschritt ihrer Wissenschaft beilegten. Alsdann werden wir an der Hand der einzelnen Probleme der Psychologie die Einwirkung Bonnets darzuthun versuchen.

Unter den deutschen Philosophen scheint zunächst Feder grosse Anregung zum Studium Bonnets gegeben zu haben, denn unter seinen Schülern findet die mechanische Psychologie die eifrigsten Anhänger [3]). Schütz, der Uebersetzer von Bonnets

---

[1]) Eberstein, Geschichte der Logik und Metaphysik, S. 321 ff.

[2]) Die letzte ausführliche Darstellung seiner Lehre hat M. Offner gegeben in der Studie „Die Psychologie Ch. Bonnets", Leipzig 1893.

[3]) Hinsichtlich des Biographischen dieses und der später genannten Psychologen verweise ich auf M. Dessoir, Geschichte der Neueren deutschen Psychologie, Berlin 1894.

psychologischem Hauptwerk, des Essai Analytique sur les Facultés de l'Ame weist auf Feders Empfehlung der Lektüre dieses Buches hin. Meiners, ein anderer Schüler Feders, will allen philosophischen Disciplinen die Psychologie zu Grunde legen, und zwar eine Psychologie nach dem Muster der Bonnetischen, von der er eine Umwälzung für die ganze Philosophie erwartet[4]). „Malebranche", sagt er, „hat in dem Buche von der Einbildungskraft, wo er ihre Wirkungen ziemlich physisch erklärt, vorgespielt. Die Sprache des Verfassers des Essai de Psychologie[5]), dessen Kommentar Bonnet ist, war weit stärker aber zu ungewöhnlich und kurz; sie musste erst durch einen analysirenden Spiritus angefeuchtet werden. Durch Bonnet ist die Fibernpsychologie bekannter geworden. Aber vielleicht hat er wenig Ahndungen von Revolutionen gehabt, die sie verursachen könnte." Ein noch entschiedenerer „Fibernpsychologe"[6]) ist Michael Hissmann, der der gleichen Schule angehört. „Man muss sich wundern," sagt er in seiner Geschichte der Lehren von der Ideen-Assoziation, „dass der vortreffliche Verfasser des Essai de Psychologie, da er doch laut genug sprach, dennoch fast ganz überhört, und da er eine neue und noch dazu die einzige wahre Art zu philosophiren hatte, dennoch sein Zeitalter so wenig auf sich aufmerksam machen konnte." Diese einzige richtige Art zu philosophiren, die nur der physiologische und anatomische Psycholog haben könne, sucht nun Hissmann selbst nach Möglichkeit zu fördern. Er macht gehirn-physiologische Studien und glaubt dabei das Gesetz gefunden zu haben, dass die verschiedene geistige Begabung der Menschen von dem verschiedenen spezifischen Ge-

---

[4]) Revision der Philosophie, Göttingen und Gotha, 1772.

[5]) Bonnets Essai de Psychologie erschien 1755 anonym. Als der Essai Analytique, der diesen weiter ausführt und berichtigt, erschienen war, erriet man allgemein den richtigen Verfasser, und der Uebersetzer Dohm betitelte die Uebertragung „Karl Bonnets psychologischer Versuch, als eine Einleitung zu seinen philosophischen Schriften". Doch lehnte Bonnet in einem Briefe an den Uebersetzer die Autorschaft ausdrücklich ab. Infolgedessen sprechen fast alle hier in Betracht kommenden Psychologen von verschiedenen Verfassern dieser beiden Werke.

[6]) Diese Bezeichnung findet sich in jener Zeit oft für Psychologen Bonnetischer Richtung.

wicht ihrer Gehirne abhängig sei[7]). Auch macht er auf die verschieden grosse Anzahl von gedärmähnlichen Vertiefungen und Krümmungen im Gehirn als auf ein Kriterium für die Geistesfähigkeiten der Tierarten aufmerksam[8]). „Wie würde die Seelenlehre", fügt er bei Gelegenheit dieser Bemerkung hinzu, „an wesentlichen Vorzügen gewinnen, wenn man sie auf solche Gründe bauen könnte! Die Sammlung dieser Thatsachen, behutsame Folgerungen aus denselben würden alles bisherige psychologische Gewäsche an Vorzügen und Brauchbarkeit unendlich überwiegen, denn sie würden den offenbaren, seltenen Vorzug der Gründlichkeit haben. Aber der Philosoph müsste Arzt und der Arzt Philosoph sein und folglich eine neue Art von Kreaturen entstehen." Eine nicht minder grosse Bedeutung legte Lossius der Bonnetischen Methode bei; er war gleichfalls der Meinung, dass damit eine neue Epoche für die Philosophie hereingebrochen sei. „Die Lehre von dem Entstehen der Begriffe und das Mechanische bei dem Denken", bemerkt er in der Vorrede zu seinen „Physischen Ursachen des Wahren", sollte als etwas nützlicheres an die Stelle der unnützen Lehren von logischen Sätzen und Schlüssen gesetzt werden. Wie wenn man die Begriffe lieber klassifizirte nach den Organen, welche für diesen oder jenen Begriff gemacht zu sein scheinen? Wieviel würde nicht dadurch die Kunst zu denken gewinnen! Ohne Zweifel würden wir die Natur der menschlichen Ideen auf diese Art, wo nicht völlig, doch unendlich weit deutlicher einsehen als aus allen Erklärungen, die von Aristoteles bis auf Leibniz sind gegeben worden[9]). Der Anfang zu dieser neuen Philosophie, fügt er hinzu, sei von Bonnet in dem „Psychologischen Versuch" gemacht. Ein ebenso grosser Verehrer Bonnets ist Hennings, bei dem gleichfalls die Erkenntnis des Fibernmechanismus das Hauptziel der Untersuchung ausmacht. „Die Wahrheit, dass die Mannigfaltigkeit in den Veränderungen und Bewegungen der Nerven", sagt er in seiner Schrift über Ahnungen und Visionen, „auch mancherlei Vorstellungen und Be-

[7]) Briefe über Gegenstände der Philosophie, Gotha 1778. S. 68ff.
[8]) Psychologische Versuche. Frankfurt und Leipzig 1777, S. 23.
[9]) J. Chr. Lossius, Physische Ursachen des Wahren. Gotha 1775, S. 8ff.

griffe erzeugt, bereichert den Psychologen mit solchen Folgerungen, die ihm Strahlen weisen, deren Erblickung ihn endlich zu einem hellen Lichte führt und die gleichsam der Weg ist, die Seele in ihren geheimen Wirkungen zu ertappen. Glücklich würde derjenige Sterbliche sein, der die zahllose Verschiedenheit in den Bewegungen der Gehirn- und Nervenfasern gehörig unterscheiden und ihren Beitrag zur Hervorbringung der Begriffe bestimmen könnte"[10]). Das umfassendste Werk, das vorwiegend im Geiste Bonnets geschrieben ward und seinen Einfluss auf Schritt und Tritt erkennen lässt, sind K. Fr. v. Irwings „Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen"; namentlich die beiden ersten Bände, die ausschliesslich physiologische Psychologie enthalten, schliessen sich sehr eng an Bonnet an. Auch Platners Schriften, die neben einer Leibniz-Wolffischen Metaphysik, die später durch Kant modifizirt ward, eine mechanische Psychologie enthalten, sind wesentlich durch Bonnet beeinflusst. Ausserdem erschienen auch von Aerzten und Physiologen verfasste Schriften psychologischen Inhalts, die sich an Bonnet stark anlehnten, unter diesen ist ein dreibändiges Werk Weickarts, „der philosophische Arzt", besonders bemerkenswert. Auch Haller beruft sich vielfach, wo er auf Psychologie zu sprechen kommt, auf die Schriften des ihm befreundeten Bonnet, obgleich er manche seiner Theorieen mit grösserer Vorsicht aufnahm als viele der Psychologen.

So hatte die neue Bewegung in der Philosophie, welche die mechanische Psychologie als das Wesentliche alles Philosophirens betrachtete, eine Ausbreitung gewonnen, die es wohl begreiflich macht, wie man von Bonnets psychologischen Schriften als dem Ausgangspunkt einer Revolution in der deutschen Philosophie sprechen konnte. Die Grösse und Bedeutung dieser Bewegung erkennen wir selbst in den Schriften der Männer, die nicht in den unbedingten Beifall der Fibernpsychologen mit einstimmten, und die die Physiologie als Hülfsmittel der psychologischen Forschung nicht besonders hochschätzten. Dies gilt besonders von den „Versuchen über die menschliche Natur" des J. N. Tetens, dem

---

[10]) J. Chr. Hennings, Von den Ahndungen und Visionen. Leipzig 1777, S. 53.

das Verdienst gebührt, die mechanische Psychologie in ihre richtigen Grenzen zurückgewiesen zu haben. Tetens schätzte Bonnet als Psychologen sehr hoch, und wenn er auch in seinen Untersuchungen meistens zu anderen Resultaten kam wie dieser, so lässt sich doch die Anregung, die er von ihm empfangen hat, in allen Versuchen, die sich mit Psychologie beschäftigen, deutlich erkennen. Die übermässige Bedeutung aber, die man allgemein den physiologischen Theorieen Bonnets, die von ihrem Urheber selbst nur als Hypothesen, von denen aber, die ihm folgten, für mehr als das betrachtet wurden, beilegte, veranlassten ihn zu einem heftigen und auch erfolgreichen Widerspruch. Wie immer, wenn Epoche gemacht werde, so sei es auch hier geschehen; man habe den Wert der neuen Methode, die wohl ihren Nutzen haben könne, weit übertrieben. Hätten die früheren Philosophen zu wenig auf die Gehirnveränderungen geachtet, so würde in den Erklärungen der Neueren zu wenig Rücksicht auf die Seelenbeschaffenheiten genommen. Man werde aber mit allen Bemühungen, den Mechanismus der Seelenveränderungen darzustellen, keinen Schritt weiter kommen, als dass man eine Reihe von Thatsachen zusammenstelle, die das Dasein gewisser bleibender Spuren im Gehirn bestätigten. Für die Psychologie aber sei damit nichts erreicht, denn die Aussagen über die Veränderungen im Gehirn lägen ganz ausserhalb der Grenzen der Beobachtung und bestünden am Ende in nichts weiter, als in einer Reduktion dessen, was man bei der Seele beobachtet habe. Diese Analysen sollten daher billig metaphysische heissen, und wenn sie auch etwas Reelleres lehrten, als es in Wirklichkeit der Fall wäre, so dürfe man doch die Untersuchungen der Seele mit ihnen nicht anfangen, sondern nur endigen; wie weit man auch in dieser metaphysischen Psychologie fortgehe, die Richtigkeit ihrer Sätze müsse immer durch die Beobachtungskenntnisse geprüft werden.

Den Nutzen, den diese Methode gleichwohl haben könne, weil sie, so zu sagen, ein neuer Gesichtspunkt sei, von dem man manches völliger und deutlicher erkenne, als von dem früheren allein, habe sie bei denen, die Bonnets Beispiel gefolgt wären, nicht gehabt, sie habe vielmehr geschadet. Denn die Begierde,

Seelenbeschaffenheiten als Gehirnveränderungen sich vorzustellen, habe die neueren Beobachter in den Gesetzen des Denkens manches übersehen lassen, was ihrem Scharfsinn nicht entgangen sein würde, wenn sie diesen Teil unseres Innern nicht in der unvorteilhaften Stellung der Hypothese gesehen hätten.

Damit hatte Tetens die Bedeutung der Physiologie für die psychologischen Untersuchungen trefflich gekennzeichnet. Indem er die Erschliessung der physiologischen Vorgänge ebensowohl wie die von Seelenvermögen eine metaphysische nannte, stellte er das Verhältnis von psychologischer Beobachtung und gehirnphysiologischen Theorieen in ein helles Licht, das denn auch die übereifrigen Fibernpsychologen zur Besinnung brachte. Denn in den nach dem Erscheinen der „Versuche über die menschliche Natur" verfassten Schriften schlagen besonders Hissmann und Meiners, die beide Tetens als einen der scharfsinnigsten Zergliederer des Seelenlebens verehrten, einen weit gemässigteren Ton an[11]). Aehnlich wie Tetens verhält sich auch Tiedemann zur Bonnetischen Psychologie. Wie dieser wird er von Bonnet stark beeinflusst, ohne der mechanischen Methode eine grosse Bedeutung beizumessen.

Am Anfang der achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts war die Periode nach Wolff, in der die empirische und die mechanische Psychologie im Vordergrunde des Interesses stand, vorüber. Es erschienen noch Lehrbücher und kleinere Schriften, in denen Bonnets Theorieen einen mehr oder minder grossen Raum einnahmen, doch waren diese im wesentlichen Wiederholungen und Zusammenstellungen. Mit dem Erscheinen von Kants „Kritik der reinen Vernunft" hatte sich das allgemeine philosophische Interesse der Erörterung anderer Fragen zugewandt.

---

[11]) Hissmann in seinen „Briefen über Gegenstände der Philosophie" und Meiners in seinem erst nach 1780 erschienenen „Grundriss der Seelenlehre". Auch Lossius, gegen den Tetens' Ausführungen besonders gerichtet sind, weiss in seiner ausführlichen Besprechung der „Versuche über den menschlichen Verstand" in der „Neusten Philosophischen Litteratur" (Halle 1778) nichts von Belang darauf zu erwidern.

B. Nachweis der Einwirkung Bonnets an der Hand der einzelnen Probleme.

I. Von der Empfindung.

1. Die spezifischen Sinnesenergieen. 2. Aktivität der Seele bei der Empfindung. 3. Empfindungen der einzelnen Sinne.

1. Gehen wir nunmehr dazu über, an der Hand der einzelnen Probleme zu untersuchen, wie weit sich Bonnets Einfluss auf die deutsche Psychologie erstreckt, so stossen wir gleich, wenn wir von der Empfindungslehre ausgehen, auf eine sehr originelle und viel besprochene Theorie unseres Philosophen. Bonnet lehrte das Prinzip der spezifischen Energieen und zwar in der weitesten Fassung, die man ihm neuerdings wieder gegeben hat. Nach ihm ergiebt die Erregung jedes sensiblen Nerven, wie er auch immer gereizt wird, eine eigene, durch die Beschaffenheit des Nerven bestimmte Empfindung. Er ging bei der Aufstellung dieser Lehre von der Voraussetzung aus, dass zur Entstehung einer Vorstellung eine ähnliche Nervenerregung wie zu der ihr entsprechenden Empfindung erforderlich sei. Bei dieser Voraussetzung war für ihn die Theorie die notwendige Bedingung seiner physiologischen Erklärung des Gedächtnisses. Die Phantasievorstellung entsteht infolge einer schwächeren Wiederholung der bei der Empfindung erregten Nervenbewegung auf Grund einer von dieser im Gehirn zurückgelassenen Disposition. Nun vermag die Seele, wie die Erfahrung lehrt, mehrere Vorstellungen gesondert ins Bewusstsein zu rufen; es müssen demnach auch mehrere Dispositionen erweckt werden und zwar so, dass ihre Bewegungen sich nicht zu einer neuen, von beiden verschiedenen Bewegung vereinigen, denn in diesem Falle würde eine gemischte Vorstellung entstehen. Zur Erklärung der gesonderten Reproduktion gleichzeitiger Vorstellungen nimmt er daher an, dass jede Empfindung durch die Erregung einer eigenen, ihr allein zugehörigen Fiber entstehe.

Eine besondere Bestätigung dieser Hypothese glaubte Bonnet in Thatsachen des Gehörsinns und im Bau des Ohrs zu finden. Er hielt es für physisch unmöglich, dass derselbe Nerv verschiedene Töne hervorbringe, allerdings auf Grund einer zu weit gehenden

Analogie. Er vergleicht die Aeste des Gehörnerven, der sich im Innern des Labyrinths und der Schnecke ausbreitet, mit einem Saiteninstrumente, und einen andern Grund als den, dass dieselbe Saite nur Einen Grundton hervorzubringen vermöge, führt er für seine Behauptung nicht an, insbesondere weist er gerade hier nicht auf die Gleichzeitigkeit mehrerer Wahrnehmungen hin, die uns zur Annahme derselben Theorie zwingt[12]).

Auch darin bleibt Bonnets Theorie der heutigen ähnlich, dass sie die Möglichkeit inadäquater Reize annimmt, denn auch diese war eine Voraussetzung seiner mechanischen Erklärung des Gedächtnisses. Wenn eine Vorstellung durch andere reproduzirt wird, so muss nach Bonnets Erklärung ein ähnlicher Bewegungsvorgang wie der ursprünglich durch einen adäquaten äusseren Reiz hervorgerufene, nunmehr durch einen inneren und sogar durch verschiedene innere [also in doppelter Beziehung inadäquate] Reize entstehen. Die Möglichkeit einer derartigen Entstehung derselben Nervenbewegung durch verschiedene andere findet er dadurch bestätigt, dass es auch äussere inadäquate Reize gäbe, dass z. B. ein Druck auf das Auge eine Lichtempfindung hervorrufe.

In dieser Ausdehnung war die Theorie bis dahin nicht aufgestellt. Eine Verschiedenheit der den fünf Sinnen zugehörigen Nerven hatte man schon vor Bonnet angenommen, und auch Tiedemann[13]), Platner und Hissmann[14]) traten für eine solche ein, ohne dabei auf Bonnet hinzuweisen. Auch in dem, was er über das Gehör sagt, hatte Bonnet Vorgänger, auf die er sich auch ausdrücklich beruft[15]). Aber mit dieser Begründung und in der Aus-

[12]) Siehe Stumpf, Tonpsychologie, II, S. 86 ff.

[13]) D. Tiedemann, Untersuchungen über den Menschen, Bd. II, S. 159 ff.

[14]) Briefe über Gegenstände der Philosophie, S. 161 ff. H. beruft sich auf Boerhaave, dem gegenüber ein anderer Physiologe Ravius behauptet hatte, eine Versetzung der Nerven habe auf die Qualität der Empfindungen keinen Einfluss.

[15]) Er verweist auf Maupertuis, Mémoires de l'Académie Royale des Sciences 1741, woselbst dieser bei der Untersuchung des Grundes von der wunderlichen Form, die man den musikalischen Instrumenten gäbe, zu der gleichen Theorie gekommen war, und auf Mairan, Abhandl. der Ak. von 1736. Vielleicht ist die in Stumpf's Tonpsychologie, II, S. 100 angeführte, von Chladni erwähnte Ansicht auf Maupertuis zurückzuführen.

dehnung auf sämtliche Sinne war das Prinzip so neu, dass es zu lebhaften Erörterungen führen musste.

Der Uebersetzer Bonnets, Schütz, glaubt, dass eine solche Annahme dem von der Natur gewöhnlich beobachteten Gesetz der Sparsamkeit zuwider sei[16]); bei vielen Menschen wären, wenn jeder Eindruck seine besondere Fiber erfordere, viele Millionen Fibern unnütz[17]).

Auch Irwing lehnte die Theorie ab und zwar mit einer Begründung, nach der die Farbenblindheit und die partielle Taubheit zu jener Zeit ganz unbekannt gewesen zu sein scheinen[18]). „Gesetzt aber man wollte auch einmal die weise Sparsamkeit der Natur ausser acht lassen und diese grosse Anzahl verschiedener Fibern zugeben, sollte alsdann nicht wenigstens ein einziges Beispiel aufzuweisen sein, dass irgend einmal einem Menschen diese oder jene Gattung eines Sinnes gefehlt habe? Würde man nicht bemerkt haben, dass irgend einmal jemandem der Geruch für die Rosen oder für sonst eine andere Blume oder für sonst dergleichen gemangelt hätte oder für eine oder die andere Art von Tönen taub oder von Farben blind gewesen sei“?[19]) Aus dem gleichen Grunde

---

[16]) Analytischer Versuch, S. 57.

[17]) Es war wohl nicht Bonnets Meinung, dass auch jede zusammengesetzte Empfindung und Vorstellung ihre eigene Fiber habe; im Essai Analytique, wo er die Haupt-Gesetze des Seelenlebens an der Hand dreier Gerüche, die er nach einander in einer Statue entstehen lässt, klar zu machen sucht, nahm er dies wohl nur des einfacheren Ausdrucks halber an. Im Essai de Psychologie, von dem man ja aber nicht wusste, dass er Bonnet zuzuschreiben sei, spricht er sich ausführlicher über den Gegenstand aus. Dort meint er, dass die vielen möglichen Variationen in der gleichzeitigen Erregung einer verhältnismässig beschränkten Anzahl von Fibern die vielen verschiedenen Bewusstseinszustände hervorrufen könnten. Um die Möglichkeit seiner Hypothese auch für den Gesichtssinn darzuthun, nimmt er Fibernbündel von je sieben Fasern, die den sieben Grundfarben entsprechen, an; ihre gleichzeitige Reizung ergiebt Weiss, ihre Ruhe Schwarz. Die Ausdehnung, die er für einen nicht weiter zurückführbaren Empfindungsinhalt hält, und die Figur glaubt er aus der Zahl und Ordnung der Fibern erklären zu können.

[18]) Die erste ausführliche Beschreibung der Farbenblindheit machte erst 1797 Dalton, der sie an sich selbst beobachtete. Eingehender behandelt wurde dieser Gegenstand zuerst von Seebeck 1837; siehe Pogg. Ann. Bd. 42, S. 177 ff. — Ueber partielle Taubheit siehe Stumpf, Tonpsychologie, I, S. 403 ff.

[19]) A. a. O. I, S. 50 ff.

will Tiedemann Bonnets Theorie nicht annehmen, obgleich er dessen Argumente für beweiskräftig hält[20]). Hissmann dagegen meint, dass Bonnet sich gegen diese Einwürfe leicht schützen könne[21]). Denn es könne wirklich jemand für gewisse Arten von Tönen taub und für gewisse Arten von Farben blind sein, ohne dass er selbst und noch viel weniger ein anderer es merke, weil er im einzelnen Falle nicht mit Gewissheit ausmachen könne, ob auch ein anderer dieselbe spezifische Empfindung habe wie er. Dazu lehre die Erfahrung wirklich, dass partielle Unempfindlichkeit vorkomme. Denn bei Kranken sei die Klage gemein, sie hätten ihren Geruch zum Teil verloren, sie hätten gerade einen gewissen Geschmack nicht mehr, der sich dann nach gehobener Krankheit wieder einstelle. Bei Augenkrankheiten bemerke man häufig, dass eine gewisse Farbe, ein gewisser Grad des Lichts nicht ertragen werden könne.

Gründlicher in der Erörterung dieser Theorie als die bisher genannten Psychologen ist Tetens, indem er, was jene unterlassen, geradeswegs auf die Prüfung des Beweises, den Bonnet für seine Theorie gegeben zu haben glaubte, eingeht; er kommt dabei zu dem Resultat, dass der scharfsinnige Mann hier die Grundsätze der Mechanik nicht vorsichtig genug angewandt habe[22]). Freilich lässt er sich auf das stichhaltigste Argument Bonnets, das gleichzeitige Bestehen mehrerer gesonderter Vorstellungen, nur obenhin ein, indem er darauf hinweist, dass tiefere Untersuchungen über die Bewegungen gespannter Saiten gelehrt hätten, dass verschiedene Schwingungen zu derselben Zeit in Einer Saite, ohne einander zu stören, und ohne auch in Eine sich zu vermischen, vorhanden sein könnten. Die übrigen Einwände richten sich gegen die Behauptung Bonnets, dass die bei einer Empfindung stattfindende Erregung eines Nerven auch die übrigen in demselben Nerven befindlichen Dispositionen erregen müsse. Das einfache Beispiel einer über eine Horizontalfläche sich bewegenden Kugel, erwidert Tetens, beweise, dass Bewegung und Tendenz zu einer andern Bewegung

---

[20]) A. a. O. II, 188 ff.

[21]) Briefe ü. Geg. d. Phil. S. 172 ff.

[22]) A. a. O. II, 259 ff.

neben einander bestehen könnten, ohne sich gegenseitig zu stören. Wenn aber die Vorstellungsdisposition bei Gelegenheit einer Empfindung wirklich erweckt würde, so würde die Vorstellung neben der Empfindung kaum bemerkbar sein. Dazu scheine ihm der Umstand, dass eine Empfindung oft durch die unmittelbar vorhergehende beeinflusst würde, darauf hinzudeuten, dass eine Art Vermischung der Bewegungen stattfinde, was gleichfalls gegen Bonnets Hypothese spreche.

Ganz angenommen wurde die Theorie von Meiners[23]), dem wie Bonnet mehr Erfahrungen dafür zu sprechen schienen, dass die verschiedenen Empfindungen aus Modifikationen verschiedener Organe, nicht aus verschiedenen Modifikationen derselben Organe, entsprängen.

2. Auch nach der rein psychologischen Seite der Empfindungslehre — unter „rein psychologisch“ hier das Verhalten der immateriellen Seele verstanden — hatte Bonnet eine Theorie ausgebildet, auf die sich verschiedene deutsche Philosophen berufen. Im Gegensatz zu Locke und Condillac behauptete er, dass die Seele bei der Empfindung sich thätig, nicht, wie jene lehrten, rein leidend verhalte. Er gewinnt diese Behauptung aus dem für die Körperwelt gültigen Gesetze, dass es keine Wirkung ohne Rückwirkung gäbe, und definirt demnach die Empfindung als eine Reaktion der Seele auf die Fibernbewegung. Damit näherte er sich einerseits der Lehre Leibnizens von der Seele als einem thätigen Wesen, andrerseits aber trat er damit zu ihm in einen Gegensatz, da eine derartige Erklärung doch die Annahme eines physischen Einflusses voraussetzte. Diese Mittelstellung der Lehre mag der Grund gewesen sein, dass Tiedemann[24]) und Platner[25]) sich ihr anschlossen. Dass aber mit einer aus einem solchen Räsonnement gewonnenen Definition der Empfindung im Grunde wenig gesagt ist, das beweisen einmal der Umstand, dass Bonnet an anderen Stellen gerade das Gegenteil behauptet, dann auch die

---

[23]) Grundriss der Seelenlehre, S. 27.
[24]) A. a. O. I, S. 44.
[25]) Platner, Philosophische Aphorismen. Leipzig 1776, S. 16.

Erörterungen, die Tetens daran anknüpft[26]). Dieser meint, dass Bonnet in der Analogie mit Körperbewegungen zu weit gegangen sei, indem er die Fibernbewegung den Gegenstand der Empfindung sein lasse; das, was die Seele empfinde, könne ebensowohl eine Modifikation in ihr selbst sein. — Offenbar beruht die Anschauung, die Seele fühle die Fibernbewegungen, auf einem Anthropomorphismus, dem die versteckte Vorstellung zu Grunde liegt, die Seele sei ein mit Händen begabtes Wesen, das die Fibern betasten könne.

Man hat Bonnets Lehre von der Aktivität der Seele bei der Empfindung als einen Fortschritt gegenüber derjenigen Lockes und Condillacs bezeichnet[27]). Doch scheint der ganze Unterschied in einer verschiedenen Benennung derselben Sache zu bestehen, denn auch Locke und Condillac mussten sich, wenn die Seele überhaupt etwas mit der Empfindung zu thun haben sollte, doch irgend welchen Vorgang in oder an derselben vorstellen.

3. Was nun die Empfindungen der einzelnen Sinne anbetrifft, so finden wir darüber bei Bonnet verhältnismässig wenig Bemerkungen, weil er in seinem Hauptwerk immer nur mit drei Gerüchen operirt und im Essai de Psychologie sich sehr kurz fasst. Doch auch dieses wenige ward von einigen Psychologen übernommen. Lossius nahm fast alles, was sich über die Empfindungen der verschiedenen Sinne im Essai de Psychologie findet und zwar zum grössten Teil wörtlich in seine „Physischen Ursachen des Wahren“ auf[28]). Doch sind diese meistens rein physiologischen Theorieen verhältnismässig von so geringer Bedeutung, dass wir nunmehr gleich zu der Lehre von den Vorstellungen übergehen.

II. Von der Phantasie-Vorstellung.

1. Ihre physiologische Erklärung. 2. Das Wiedererkennen. 3. Mechanische Erklärung der Ideenassoziation. 4. Das Besinnen. 5. Die Träume. 6. Halluzination und Vision. 7. Pathologische Erscheinungen und individuelle Verschiedenheiten. 8. Gewohnheit.

1. Die Lehren Bonnets über die hierher gehörigen Gegenstände waren von einschneidendem Einfluss auf die deutsche

[26]) A. a. O., I, S. 255 ff.

[27]) Ueberweg-Heinze, Gesch. d. Phil. III, S. 178.

[28]) Phys. Urs. d. Wahren S. 89—133.

Psychologie. Allerdings beruhte dieser nicht vornehmlich auf einer genaueren psychologischen Bestimmung des Wesens der Vorstellungen und ihres Verlaufs, denn darin folgte er im grossen und ganzen früheren Anschauungen. Wie Locke, Hume, Condillac vor ihm sah er in dem Unterschied der Vorstellung und der Empfindung lediglich einen Unterschied der Intensität, und wie diese betonte er, dass alle Vorstellungen ursprünglich aus Empfindungen entspringen. Doch entwickelte er auch diese Lehren in einer so klaren Weise, dass Tetens bemerkt, für ihn würde dadurch vieles unnötig, was sonst darüber zu sagen wäre, da er nicht wiederholen wolle, was dieser scharfsinnige Mann deutlicher und auffallender, als er es thun könne, auseinander gesetzt habe[29]). Was aber Bonnet wesentlich von seinen Vorgängern unterscheidet, das ist die nachdrückliche Betonung der physiologischen Bedingungen des Vorstellungslebens und der bis ins einzelne durchgeführte Versuch, den Vorstellungsverlauf aus den Bewegungen der Gehirnfibern zu erklären. Pathologische Erfahrungen über die Abhängigkeit des Gedächtnisses vom Gehirn und die Beobachtung, dass die erinnerten Ideen den direkt von aussen empfangenen wesentlich gleich sind, führten ihn zur Behauptung, dass diese ebenfalls von Fibernbewegungen abhängen. Die Entstehung dieser Bewegungen erklärte er aus Dispositionen, die infolge einer ersten Erregung zurückgeblieben seien. Damit übertrug Bonnet das, was nach der Leibniz-Wolffischen Lehre die vornehmste Aufgabe der Seele gewesen war, Vorstellungen zu bewahren und hervorzubringen, auf das Gehirn; der Seele blieb nur noch die Funktion, auf die Fibernerregungen zu reagiren und höchstens sie zu verstärken.

Diese Lehre war schon von Malebranche entwickelt; bei einem seiner Schüler hatte man die Gehirnspuren sogar schon abgebildet sehen können[30]). Auch Hartley hatte seine Theorieen schon vor Bonnet abgebildet[31]). Doch für die grosse Ausbreitung dieser

[29]) A. a. O., I, S. 29.

[30]) Siehe Platner, Philos. Aphorismen, S. 81.

[31]) Die Unabhängigkeit Bonnets von Hartley wird von Offner a. a. O. S. 600 und 609 überzeugend nachgewiesen.

Lehre in der deutschen Psychologie waren Bonnets Schriften am meisten entscheidend. Nachdem Bonnet diesen Ton zwar nicht zuerst angestimmt, wie Tetens bemerkt[32]), aber durch sein Beispiel angenehm gemacht hatte, fand die Theorie fast allgemeinen Beifall. „Das Gehirn ist“, sagt Bonnets eifriger Anhänger Hissmann, — „wie man heutzutage durchgängig zugiebt, wenn man nicht unphysiologisch über die Natur der menschlichen Seele philosophirt, — das Magazin und der Sitz der menschlichen Vorstellungen“[33]). Irwing änderte Bonnets Anschauung dahin ab, dass er für die Reprodukton nicht das ganze Gehirn, sondern nur eine feinere Organisation in Betracht kommen liess und zwar mit der Begründung, dass Leute, die durch Schlagflüsse das Gehör oder das Gesicht verloren hätten, doch in ihren Träumen hören und sehen könnten, und dass Wahnsinnige und Rasende, deren innere Organisation verdorben sei, trotzdem ihre äusseren Sinne unverletzt erhielten[34]). Dieser Ansicht schloss sich auch Tiedemann an[35]).

Andere brachen nicht so vollständig mit der Wolffischen Lehre, so Platner, nach dem die Ideen Wirkungen in der Seele und die Gehirnveränderungen Spuren im Gehirn zurücklassen[36]). Vor allen aber suchte Tetens, der sehr fest an den Wolffischen Lehren hing, die alte Anschauung, dass die immaterielle Seele der Sitz des Gedächtnisses sei, zu verteidigen[37]). Auch aus den von Bonnet angenommenen Grundsätzen, meint er, folge, dass nicht nur das Gehirn, sondern auch die Seele Spuren ihrer Veränderungen bewahre. Denn, wenn die Seele durch jede Gehirnveränderung modifizirt würde, und die Intensität der Empfindung mit der Intensität der Bewegung zu- und abnähme, so sei es willkürlich, eine Grenze zu setzen, wo die Theilnehmung der Seele gänzlich aufhöre, wenngleich im Gehirn noch eine Bewegung vorhanden sei. So weit uns die Vereinigung der Seele mit dem Körper bekannt

---

32) A. a. O., I, S. 212.
33) Briefe über Geg. der Philos., S. 89.
34) A. a. O., I, S. 86 ff.
35) Philos. Aphor., S. 72 ff.
36) A. a. O., III, S. 27 ff.
37) A. a. O., S. 274 ff.

sei, schienen die Seelenveränderung und Gehirnveränderung unzertrennlich zu sein. Daraus folge ganz natürlich, dass, wenn die materielle Idee im Gehirn in einer wirklichen geschwächten oder in sich zusammengezogenen Bewegung der Fibern bestehe, auch zugleich mit diesen nachgebliebenen schwachen Gehirnbewegungen schwache nachbleibende Seelenbeschaffenheiten verbunden sein würden. —

2. Von dem Grundsatz, dass Vorstellungen von Gehirndispositionen bedingt sind, ausgehend, versucht Bonnet eine physiologische Erklärung des Wiedererkennens und kommt dabei auf eine Theorie, deren Einwirkung auf die deutsche Psychologie in mehrfacher Beziehung von Interesse ist. Sie zeigt uns einerseits, wie Bonnets Versuch einer Rückführung aller seelischen Vorgänge auf ihre physiologischen Voraussetzungen auch in psychologischer Hinsicht zu einem Fortschritt führen konnte. Denn die physiologische Betrachtungsweise führte ihn, wie wir sehen werden, dazu, eine wirkliche Lösung dieses Problems zu versuchen, dessen man sich vorher durch Statuirung eines eigenen Vermögens entledigt hatte. Andrerseits aber führte ihn dasselbe Bestreben, alles physiologisch erklären zu wollen, zu einer Theorie, die, wie Tetens bemerkt, nicht aus der Beobachtung hergeleitet, sondern vom Geist des Systems erdichtet und in die Beobachtung hineingetragen sei. — Dazu sind Bonnets Theorie und die daran geknüpften Erörterungen seitens deutscher Psychologen typisch für ähnliche Lösungen desselben Problems und deren Widerlegungen in unserem Jahrhundert[38]).

[38]) Siehe Stumpf, Tonpsychologie, I, S. 103; Höffding, Vierteljahrschr, für wiss. Phil., XIII, S. 424 ff. und Lehmann, Wundts Philos. Studien V, S. 424 ff. James, Principles of Psychology, S. 656 und Mandsley, The Physiology of Mind, S. 513.

XX.

Noch einmal die Synteresis.

Von

H. Siebeck in Giessen.

1. Die Frage von dem Ursprunge der scholastischen Synteresis[1]) hinsichtlich des Begriffes wie des Ausdrucks kann immer noch nicht zur Ruhe kommen. Neuerdings hat D. F. Nitzsch in Kiel seine 1879 (Jahrb. f. protest. Theologie III S. 492f.) vorgetragene Ansicht wieder aufgenommen, derzufolge in der grundlegenden Stelle des Kirchenvaters Hieronymus[2]) nicht συντήρησις, sondern συνείδησις zu lesen ist, und der mittelalterliche Terminus Synteresis (oder Synderesis) mithin auf einer falschen Lesart beruht. Er sucht seine These durch eine Anzahl neuer Gründe zu stützen und hat namentlich festgestellt, dass von den in Betracht kommenden Handschriften nicht weniger als drei (zwei französische und eine veroneser) thatsächlich die Lesart συνείδησιν bieten. In einer Nachschrift kann er berichten, dass von zwei andern, und zwar vatikanischen Handschriften zwar die eine alle griechischen Wörter auslässt, die andre aber, wenn auch in offenbarer Korruption, auf die gleiche Lesart deutet[3]).

Das Urtheil über den philologischen Werth dieser handschriftlichen Bekundungen bleibt natürlich zunächst den Fachmännern überlassen. Auch D. Nitzsch hat sich an demselben nicht einfach genügen lassen, vielmehr zuvor (a. a. O. S. 32f.) durch „einige rein

---

[1]) Vgl. Archiv II. S. 29f. u. 191f.

[2]) Hieron. ad Ezech. I, 6. 7.

[3]) F. Nitzsch in Zeitschrift f. Kirchengeschichte XVIII, 1, S. 23ff. 36.

aprioristische Gründe“, (auf die ich nachher komme), zur Evidenz zu bringen gesucht, dass Hieronymus nicht wirklich συντήρησιν geschrieben habe. Einer ähnlichen Besonnenheit angesichts des handschriftlichen Befundes will ich mich nun selbst befleissigen, um, freilich im entgegengesetzten Sinne, zu der oft beregten Frage noch einmal Stellung zu nehmen.

2. An einer früheren Stelle dieser Zeitschrift (II S. 191 f.) wies ich darauf hin, dass für die Scholastik die Grundbedeutung im Begriffe der Synteresis als des Gewissens in dem Moment der conservatio (nämlich des ursprünglichen göttlichen Guten im Menschen) liege, woneben das andere des remurmurare (contra peccatum) in zweiter Linie stehe. Die Synteresis, um meine damaligen Worte zu wiederholen, wird betrachtet „als lumen und ganz besonders als scintilla (conscientiae) im Sinne eines Restes von dem ursprünglichen moralischen Lichte, welcher dem Menschen nach dem Sündenfalle noch erhalten ist. Die S. ist das was von dem ursprünglichen Lichte noch (als Funke) konserviert geblieben ist.“

Wenn nun die Sache so liegt, so ergiebt sich daraus zunächst, unter der Voraussetzung, dass wirklich συνείδησιν die richtige Lesart ist, in Bezug auf das Verhältniss der bezeichneten Stelle bei Hieronymus zu der Tradition der Scholastik betreffs jenes Begriffs einer Alternative. Entweder: Jene Stelle ist in der That für das Mittelalter die Quelle, woraus sich Terminus und Begriff der Synteresis herleiteten, und dann können die betreffenden scholastischen Autoren den in Rede stehenden Text selbst nicht mehr unverfälscht, sondern müssen ihn bereits in verderbter Gestalt, (d. h. unter Ersetzung von συνείδησιν durch συντήρησιν) gelesen haben. Dies nöthigt weiter zu der Annahme, dass der allgemein bekannte und gangbare Ausdruck συνείδησις bei Hieronymus im Fortgange der handschriftlichen Tradition aus irgend einer Ursache durch den wenig (oder weniger) verbreiteten συντήρησις ersetzt worden sei. Nun entstehen aber Verderbnisse in den Handschriften in der Regel aus dem umgekehrten Grunde, d. h. dadurch dass einem weniger gebräuchlichen Ausdrucke ein allgemein bekannter, der dem Sinne der betreffenden Stelle scheinbar gleich-

falls angenommen ist, sich unterschiede. Der bezeichnete Vorgang in der Textgestaltung bei H. erscheint sonach wenig begreiflich. Oder aber: Jene Stelle bei H., in der nicht συντήρησιν, sondern συνείδησιν stand, hat für die Scholastik überhaupt nicht die Quelle abgegeben, woraus der Terminus Synteresis sich herleitete. Und in diesem Falle stehen wir vor einem grossen Räthsel. Es ist absolut nicht abzusehn und anzugeben, woher der verwunderliche Ausdruck in so allgemeinen literarischen und dogmatischen Gebrauch habe kommen können.

Diese verzwickte Sachlage ist jedoch m. E. eben nur ein Schein. Ich glaube behaupten zu dürfen: Man braucht die in Rede stehende Erörterung bei Hieronymus nur objektiv auf ihren wirklichen Sinn und Inhalt hin anzusehn, um zu erkennen, dass der Autor nichts anderes hat schreiben wollen und können, als συντήρησιν. Deswegen nämlich, weil, was er dort ausführt, von Anfang bis zu Ende nichts anderes ist als ein lateinischer Kommentar zu dem griechischen Worte συντήρησις. Und zwar ist er das in dem Masse, dass bei der Ersetzung von συντήρησις durch συνείδησις die ganze Ausführung ihren guten Sinn und das was darin den nervus probandi ausmacht, einfach verliert.

3. Diese Ausführung knüpft an an eine Vision des Propheten Ezechiel (1, 4—10), worin vier Gestalten geschildert werden, deren jede theils menschlich, theils thierisch gebildet ist und vier Antlitze besitzt, nämlich (nach der Vulgata): facies hominis, et facies leonis a dextris ipsorum quatuor: facies autem bovis a sinistris ipsorum quatuor, et facies aquilae desuper ipsorum quatuor. Hieronymus giebt hierzu eine zu seiner Zeit gangbare Erklärung dieser viere, der zu Folge sie (auf der Unterlage der platonischen Psychologie) als Symbole der menschlichen Seelenkräfte aufzufassen sind: das Menschenantlitz werde gedeutet auf das λογικόν, das des Löwen auf den θυμός, das des Stieres auf das ἐπιθυμητικόν, — worauf er fortfährt:

quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησιν, quae scintilla conscientiae in Adam quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur et qua, victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum

rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus; quam proprie aquilae deputant non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem; quam in scripturis interdum vocari legimus spiritum qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus (Rom. VIII, 26). Nemo enim scit ea quae hominis sunt, nisi spiritus qui in eo est (1. Cor. II, 11), quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens (1. Thess. V, 23) cum anima et corpore servari integrum deprecatur. Et tamen hanc quoque ipsam conscientiam ... cernimus praecipitari apud quosdam ... qui ne pudorem quidem et verecundiam habent in delictis.

Das Adlerantlitz also bedeutet eine Seelenkraft, die als vierte neben und über den drei genannten steht. Worein nun Hieronymus ihre wesentliche Eigenthümlichkeit setzt, darüber lassen die hier im Druck hervorgehobenen Stellen uns wohl nicht im Zweifel. Sein Absehen in der ausgehobenen Erörterung geht augenscheinlich darauf, einen griechischen Ausdruck zu umschreiben, der das unentwegte Beharren oder Sich-Konservieren eines Faktors innerhalb der menschlichen Natur gegenüber einer Anzahl ihm entgegenstehender Momente bezeichnen soll, und zwar meint er offenbar Folgendes:

1) Das Gewissen, als das Bewusstsein des Guten und Bösen, das dem Menschen im Paradiese von der Schöpfung her innewohnte, blieb, wenigstens als Funke, in ihm noch erhalten, nachdem (und obgleich) er daraus vertrieben war (non extinguitur).

2) Es erhält sich und wirkt in uns (im Schuldbewusstsein) auch unter oder trotz des Einflusses der Lüste, des Wahnsinns und der Täuschungen von Seiten der Vernunft selbst (victi voluptatibus ... nos peccare sentimus).

3) Es wird auch durch die drei anderen Seelenkräfte nicht gleichsam überdeckt, sondern bewahrt ihnen gegenüber die Fähigkeit, ihre Irrthümer zu verbessern (non se miscentem tribus ... corrigentem).

4) Es ist das Tiefste in uns, nämlich der Geist πνεῦμα, der (nach Paulus) uns (vor Gott) vertritt „mit unaussprechlichem Seufzen", d. h. (in dem Zusammenhange bei Hieronymus), der auch unter den Verschüttungen des geistigen Lebens durch Begierden

u. a. noch dagegen wenigstens gefühlsmässig reagiert (spiritum . . . gemitibus inenarrabilibus).

5) In Betreff seiner wünscht daher Paulus an andrer Stelle, dass er mit Leib und Seele unsträflich erhalten werde (quem et Paulus . . . servari integrum deprecatur).

6) Und dennoch, heisst es schliesslich, ist es nicht ganz unmöglich, dass diese (tiefstliegende) geistige Kraft — die ihrem Wesen nach darauf angelegt ist, sich gegen die von innen und aussen kommenden Hemmungen und Schädigungen durchzuhalten — verloren geht (et tamen . . . cernimus praecipitari apud quosdam), was sich dann darin zeigt, dass die Menschen, bei denen dies der Fall ist, jedes Scham- (bzw. Schuld-) Gefühl verloren haben (qui ne pudorem quidem et verecundiam habent in delictis).

Die beiden letzten Punkte zeigen, dass der Begriff der Synteresis bei Hieronymus noch nicht zu der festen dogmatischen Bestimmtheit sich ausgeprägt hat, in der wir ihn nachher in der Scholastik vorfinden; denn dieser zufolge ist ein derartiges Verlorengehen (praecipitari) des „Funkens“ überhaupt nicht möglich. Das Wichtigste aber für unsre Frage liegt doch in dem Umstande, dass die ganze in Rede stehende Ausführung bei Hieronymus sich unverkennbar darstellt als die Analyse eines griechischen Ausdrucks, der ihr zufolge nichts andres bedeuten kann, als eine sich gegen Hindernisse und Schädigungen aller Art bewahrende und durchsetzende Kraft der Seele, eine Kraft, die im Menschen zwar nur noch abgeschwächt vorhanden ist, aber in dieser Abschwächung die Fähigkeit hat, nicht zu erlöschen, sondern, — mit seltenen Ausnahmen (apud quosdam) — sich zu erhalten. Es liegt auf der Hand, dass hierzu die Lesart συνείδησις sehr wenig passen will; vielmehr geben schon die ersten Worte: scintilla conscientiae quae non extinguitur nichts anderes als eine Uebersetzung oder Umschreibung des Begriffs, wie ihn eben der griechische Terminus συντήρησις darstellt. Die Häufung der Bestimmungen, vermittelst deren das Sich-Erhalten der betr. Kraft gegen Hemmungen immer und immer wieder betont und umschrieben wird, hätte keinen Sinn, wenn lediglich der viel unbestimmtere Begriff der συνείδησις und nicht vielmehr der hier speziell charakteristische der συντήρησις

erklärt werden sollte. Dieser Sachverhalt ist (nach meinem Empfinden) so unverkennbar, dass man berechtigt wäre, die Lesart συντήρησιν selbst gegen die Autorität sämmtlicher noch vorhandenen Handschriften aufrecht zu erhalten.

4. Eine weitere Frage wäre nun die, wer unter den „Graeci“ zu verstehen sei, bei denen Hieronymus den Ausdruck vorfand. Auf den richtigen Weg betreffs dieses Punktes hat nun, wie ich glaube, schon Jahnel[4]) gewiesen. Er ist der Ansicht, dass der Kirchenvater hiermit nicht die christlichen Schriftsteller der Griechen im Auge habe, glaubt vielmehr, wenn auch nicht den Terminus selbst, so doch die Quelle für seine Entstehung bei den Stoikern, insbesondere bei Chrysipp nachweisen zu können, sofern bei diesem das τηρεῖν ἑαυτά den Ausgangspunkt für die Bedeutung „Bewahrung der sittlichen Natur im Menschen“ abgegeben habe. Dass wir es jedoch hier im Wesentlichen lediglich mit einem stoischen Schulbegriffe zu thun hätten, halte ich für eine Annahme, die den Umfang des hier in Betracht kommenden Ursprungsgebiets in unnötiger Weise beschränkt. Es liegen nämlich in genügender Anzahl Spuren vor, welche zeigen, dass in der späteren wissenschaftlichen Sprechweise der Griechen innerhalb der s. g. Κοινή der Ausdruck συντηρεῖν und seine Ableitungen sich zum spezifischen Terminus für den Begriff des „sich Erhaltens gegen bestehende Hemmungen und Schädigungen“ ausgebildet hatte. Dass hierbei gerade das dazu gehörige Substantivum (συντήρησις) sich verhältnissmässig selten noch vorfindet, darf als eine sprachgeschichtliche Zufälligkeit betrachtet werden angesichts der relativ zahlreichen Fälle, in denen das Verbum (συντηρεῖν) und das dazu gehörige Adjektivum (συντηρητικός) auftreten. Jedenfalls besteht die Berechtigung, den Nachweis für das, was nach der Angabe des Hieronymus die Griechen (der Κοινή) unter συντήρησις verstehen, an der gesammten Wortgruppe zu führen.

Zu den zeitlich frühesten der hierfür massgebenden Stellen kann eine bei Polybius befindliche gerechnet werden: (XXXI, 6, 5): ἡ δὲ σύγκλητος . . . οὔτ' ἀπέρριπε τὰς διαβολὰς οὔτ' ἐξέφαινε τὴν

---

[4]) Theol. Quartalschrift LII, Tüb. 1870. S. 245 ff.

ἑαυτῆς γνώμην, ἀλλὰ συνετήρει παρ' ἑαυτῇ, διαπιστοῦσα καθόλου κτλ — worin συντηρεῖν das schweigende Bewahren der eigenen Meinung gegenüber den auf Kundgebung drängenden Motiven kennzeichnet.

Unter die spätesten Belege ferner für den in Rede stehenden Sprachgebrauch gehört eine Stelle in dem allem Anschein nach dem 12. Jahrh. angehörigen anonymen Kommentar von Aristoteles Rhetorik S. 119, 29[5]) (zu Arist.'s Definition der εὐγένεια, Rhet. 1390b22): ἡ μὲν εὐγένεια κρίνεται κατὰ τὴν ἀρετὴν τοῦ γένους ἤγουν τὴν ἐντιμότητα. γενναῖον δέ ἐστι τὸ μὴ ἐξίστασθαι ἐκ τῆς φύσεως ἤτοι τὸ συντηρῆσαι τὴν εὐγένειαν ... τὴν ἐνοῦσαν τοῖς προγόνοις ... ὅπερ, τοῦτο τὸ μὴ ἐξίστασθαι, ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οὐ συμβαίνει γὰρ εὐγένεσι (vielmehr geht das γενναῖον oft bei den Kindern verloren). Das συντηρῆσαι ist hier das sich Durchhalten und Bewahren des γενναῖον gegenüber der am Schluss der Stelle angedeuteten Thatsache.

Ein analoger Fall ist ebd. 121, 5f., wo das Benehmen und Verhalten der Machthabenden im Sinne von Arist. Rhet. 1391a 25 gezeichnet wird: ἐμμέριμνοι δέ εἰσι (οἱ δυνάμενοι) διὰ τὸ ἐπισκοπεῖν τὰ περὶ τὴν δύναμιν, ἤτοι ὅπως συντηρήσωσι τὴν δύναμιν αὐτῶν ἤγουν τὸ ὑπήκοον καὶ τὴν δυναστείαν ἂν μὴ ἀπολέσωσι.

Ungefähr in dieselbe Zeit gehört der Kommentar des Stephanus zur Rhetorik[6]), worin S. 270, 11f. zu Ar. 1360b16 zu lesen ist: Εὐσθένεια σωμάτων καὶ κτημάτων μετὰ δυνάμεως τὸ κτήματα ἔχειν εὐσθενῆ καὶ μεγάλα καὶ σῶμα εὐσθενές, ἀλλὰ καὶ δύναμιν καὶ πλῆθος καὶ δυναστείαν ὑπηκόων τὴν μέλλουσαν ταῦτα συντηρεῖν, ὥστε μὴ ταῦτα διάρπαγμα γίνεσθαι παρὰ πολεμίων ἢ ἄλλως δυναστῶν.

Aus der weitgestreckten Periode nun zwischen den bezeichneten Endpunkten hebe ich noch eine Anzahl von Belegen heraus, aus denen der Leser sich die in Vorstehendem aufgewiesene Bedeutung des in Rede stehenden Terminus leicht selbst abstrahieren kann[7]).

---

[5]) Ausgabe von H. Rabe, 1896, in Bd. XXI, 2 des Sammelwerks griechischer Kommentare von der Berliner Akademie. Der Autor hat ältere Quellen vielfach ausgeschrieben; s. ebd. S. IXf.

[6]) In dem gleichen Bande von dem nämlichen Herausgeber.

[7]) Vgl. auch Gass, die Lehre vom Gewissen (Berl. 1869) S. 218.

„Aristot.“ d. plant. 1, 816a6f.: ἐπεὶ δὲ ἡ φύσις τὴν τοῦ ζῴου ζωὴν ἐν τῷ θανάτῳ φθείρουσα πάλιν ἐν τῷ ἰδίῳ γένει ταύτην διὰ γενέσεως συντηρεῖ κτλ.

Ev. Matth. 9, 17 (Luc. 5, 38): neuer Wein in alten Schläuchen ἐκχεῖται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπολοῦνται· ἀλλὰ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς, καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται.

Ev. Luc. 2, 19: ἡ δὲ Μαριὰμ πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς (liess sie nicht verloren gehn).

Plutarch., Ὑγιειν. παραγγ. 14g. E. (als Zitat aus einer der „Hippokratischen“ Schriften): τροφῆς ἀκορίην καὶ πόνων ἀοκνίαν καὶ σπέρματος οὐσίης συντήρησιν (im Gegensatz zur Unenthaltsamkeit) ὑγιεινότατα εἶναι.

Greg. Nyss (ed. Mign.) II, 44C.: εἰς τὸ πᾶν ἀφορῶντες . . . ὑπερκεῖσθαί τινα δύναμιν ποιητικὴν τῶν γιγνομένων καὶ συντηρητικὴν τῶν ὄντων καταλαμβάνομεν (Gott schafft nicht nur die Dinge, sondern erhält sie auch im Dasein).

ebd. III, 268 A.: ἐπὶ τοῦ σώματος τὸ στερεόν τε καὶ ὑγρὸν τῆς τροφῆς μετ' ἄλλων μιγνύμενα συντηρητικὰ τῆς φύσεως γίγνεται.

ebd. III, 564 C.: ἡ θεία δύναμις . . . τῇ συντηρητικῇ δυνάμει διακρατοῦσα τὸ πᾶν (mit der vor Untergang bewahrenden Kraft).

5. Aus dem Bisherigen dürfte nun deutlich geworden sein, 1) dass Hieronymus in der zu Anfang bezeichneten Stelle keinen andern Ausdruck im Sinne hat, als eben den der συντήρησις, und dass er 2) mit den „Graeci“ auf nichts anderes hindeutet, als auf den allgemeinen griechischen Sprachgebrauch, wie er sich innerhalb der Κοινή für diesen Ausdruck entwickelt hatte[8]). Ein Grund zu seiner Ersetzung durch einen der bisher dafür vorgeschlagenen andern[9]) liegt sonach nicht vor.

Wenn Nitzsch (a. a. S. 27) darauf hinweist, das Wort συντήρησις

---

[8]) Unter den Ἕλληνες im Allgemeinen verstehen die Autoren der Patristik mit Vorliebe die nicht-christliche griechische Kulturwelt, wofür u. a. schon der Titel der Schrift des Tatian, Πρὸς Ἕλληνας, zum Beleg dienen kann.

[9]) Ausser an συνείδησις ist in dieser Hinsicht auch an συναίρεσις und an τονθόρυσις gedacht worden. S. Anm. 1.

sei „weder bei Profanscribenten noch bei Kirchenvätern terminus technicus“, so ist dies allerdings zuzugeben, beweist aber für seine Ansicht sehr wenig. Denn Hieronymus führt den Ausdruck gar nicht als term. techn. auf, sondern lediglich als eine mit Hilfe des hellenistischen Sprachgebrauchs von ihm selbst gegebene Erläuterung zu dem was nach der Ansicht der „plerique“ der Adler bei Ezechiel zu bedeuten habe. Hiermit erledigt sich zugleich der andere Einwand von N. (ebd.), dass συντήρησις bei den „Griechen“ nirgends als besondere Kraft der Seele hingestellt werde, die neben den drei platonischen Seelenvermögen als viertes zu stehen habe. Das ist ebenfalls richtig, aber hier ebensowenig von Belang. Denn Hieronymus hat auch nicht die Absicht, das Wort in dieser Weise mit den drei platonischen Benennungen auf gleiche Linie zu stellen; er gebraucht es nur zum Zwecke der eben bezeichneten Erläuterung eines vierten bisher angenommenen, aber noch nicht benannten Seelenvermögens und damit zugleich als vorausgeschickte Kennzeichnung des Sinnes der unmittelbar folgenden Beschreibung. Hätte er es als bereits übliche psychologische Terminologie kennzeichnen wollen, so hätte er seine Worte wohl etwa so gefasst: quartamque ponunt, quam vocant συντήρησιν, quae super haec et extra haec tria est etc., nicht aber so wie sie thatsächlich lauten: quartamque p., q. s. h. e. e. tr. e., quam Graeci vocant συντ.

Aus den Schlussworten der ganzen Stelle: et tamen hanc quoque ipsam conscientiam . . . cernimus praecipitari apud quosdam, schliesst N., dass, weil hier vom Gewissen die Rede ist, vorher auch das griechische Wort für Gewissen vom Autor gebraucht sein müsste, also nicht συντήρησις sondern συνείδησις. Allein die wesentliche Beziehung der Schlussworte zu dem Vorstehenden liegt in erster Linie nicht darin, dass von dem Gewissen überhaupt, sondern von dem Gewissen als Funke (scintilla conscientiae) im Sinne des erhalten gebliebenen Restes die Rede war: auch dieser Funke, will H. sagen, kann unter Umständen noch verloren gehn [10]). Der Schlusspassus weist also gerade darauf hin, dass vorher ein

[10]) Vgl. dazu das vorhin S. 524 Bemerkte.

Ausdruck stand, welcher der in dem Worte συντ. liegenden Bedeutung entspricht [11]).

Wenn endlich, (worauf N. noch besonders Gewicht legt), die patristischen Beleuchtungen der Ezechielstellen auch unter Bezugnahme auf die platonischen Seelenvermögen die συντήρησις nicht nennen, und bei Ps.-Gregor. Naz. (ed. Mign. patr. Gr. XXXVI p. 666f.) sogar an ihrer Stelle das Wort συνείδησις auftritt, so begreift sich das daraus, dass diese Autoren bei ihrer Erklärung nur Veranlassung nahmen, die Thatsache des Gewissens als solche, nicht aber die seiner Erhaltung als Funke zu betonen, und dass sie demgemäss auch keinen Grund haben, zur Verdeutlichung ihrer Meinung auf einen besonderen griechischen Sprachgebrauch hinzuweisen.

Zum psychologisch-dogmatischen „terminus technicus" ist nach alledem m. E. die Synteresis auf Grund der Hieronymus-Stelle erst in der Scholastik selbst geworden. Der scheinbare Widerspruch bei diesem Autor, dass er zu Anfang die Unverwüstlichkeit jenes Vermögens behauptet und trotzdem am Ende die Möglichkeit seines Verlorengehens annimmt, wurde (wahrscheinlich nicht vor Alexander von Hales) die Veranlassung zu der bekannten Distinction von synteresis und conscientia als des unverlierbaren und des verlierbaren Momentes im Wesen des Gewissens [12]).

---

[11]) Es ist daher auch unzulässig, den Genitiv in scintilla conscientiae nach Analogie von arbor abietis und dgl., wie N. will, zu interpretieren.

[12]) Vgl. auch Gass, a. a. O. S. 226. Meine früher (Archiv II, 192) geäusserte Ansicht, wonach der philosophisch-dogmatische Krystallisationsprozess der an den Ausdruck συντήρησις anknüpfenden Lehren sich bereits innerhalb der Patristik selbst, und zwar vor Hieronymus vollzogen hätte, halte ich in Folge der eingehenderen Erwägungen, wie sie die vorliegende Untersuchung zeigt, nicht mehr aufrecht.

XXI.

Ueber Xenophanes.

Von

H. Diels in Berlin.

Wie Virgil den Dichter der göttlichen Komödie durch die Hölle begleitet, um ihm die Gestalten der Büsser zu deuten, so hat sich Timon bei seiner Nekyia den Eleaten Xenophanes zum Führer erwählt. Er verhehlt auch nicht, aus welchem Grunde er gerade jenen solcher Ehre würdigte. Als Sillendichter steht ihm der kolophonische Satiriker nicht minder nahe wie als Skeptiker. Denn wenn man von Pyrrhon absieht, kommt keiner der älteren Philosophen dem Ideal des „dunstfreien" (ἄτυφος) Skeptikers so nahe als Xenophanes, dem nur noch wenig zur Vollkommenheit fehle [1]). Er tritt in Timons zweitem Buche selbst mit einer Beichte hervor, in der er seinen Rückfall in den Dogmatismus reumütig beklagt und in Folge dessen bereitwillig die Absolution erhält [2]).

---

[1]) fr. 40 (Wachsm.) Ξεινοφάνης ὑπάτυφος, Ὁμηροπάτης, ἐπικώπτης,
ἐκτὸς ἀπ' ἀνθρώπων θεὸν ἐπλάσατ' ἶσον ἁπάντη,
⟨ἀτρεμῆ⟩, ἀσκηθῆ, νοερώτερον ἠὲ νόημα.

Ich ziehe Ὁμηροπάτης des Laertius dem Ὁμηραπάτης, das Sextus las, vor. ἀτρεμῆ, das einem Parmenideischen Worte und zugleich Xenophaneischen Begriffe (fr. 15 Hiller) entspricht, habe ich ergänzt. Leidlich passt dazu auch die Paraphrase des Sextus σφαιροειδῆ (ἶσον ἁπάντη) καὶ ἀπαθῆ (ἀσκηθῆ) καὶ ἀμετάβλητον (ἀτρεμῆ) καὶ λογικόν (νοερώτερον ἠὲ νόημα).

[2]) fr. 45 ὡς καὶ ἐγὼν ὄφελον πυκινοῦ νόου ἀντιβολῆσαι
ἀμφοτερόβλεπτος. δολίῃ δ' ὁδῷ ἐξαπατήθην
πρεσβυγενὴς ἔτ' ἐὼν καὶ ἀμενθήριστος ἁπάσης
σκεπτοσύνης.

Die gewöhnliche Lesung πρεσβυγενὴς ἐτέων ist grammatisch (trotz Bergk!)

Durch diese Rolle erscheint den Späteren Xenophanes im Ernste als der Altmeister der Skepsis, obgleich doch Timons Worte selbst davor hätten warnen können. Immerhin fanden sich in den Fragmenten des Dichterphilosophen einige Aeusserungen, die so gedeutet werden konnten. Die wichtigste lautet (fr. 19):

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων.
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Zeller bemerkt dazu (I^5 549): „Diese Bescheidenheit des Philosophen darf man nicht mit einer skeptischen Theorie verwechseln, wenn sie auch immerhin aus einer skeptischen Stimmung entsprungen ist. Denn die Unsicherheit des Wissens wird hier nicht durch eine allgemeine Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens begründet, sondern einfach behauptet. Der Philosoph stellt seine theologischen und physikalischen Sätze zwar mit voller persönlicher Ueberzeugung auf, aber er verbürgt sich dabei nicht, dass sie weder eine unbedingt sichere noch eine in jeder Beziehung genügende Erkenntnis gewähren."

Dem wird man rückhaltslos sich anschliessen dürfen. Denn schon aus allgemeinen, historischen Erwägungen ergibt sich, dass Xenophanes, dessen Glauben und Wissen in den Anschauungen des sechsten Jahrhunderts wurzelt, nicht erkenntnistheoretische Untersuchungen angestellt haben kann, die erst im fünften Jahrhundert im Heraklitismus auftauchen, dann als Frucht des Eleatismus bei Empedokles noch schüchtern, kräftiger bei Leukippos zum Vorschein kommen, und von Abdera aus durch Protagoras in den allgemeinen Strom der sophistischen Skepsis übergeführt worden sind.

---

unhaltbar. Ich verstehe: „Noch im hohen Alter, wo man doch den τῦφος des Lebens durchschaut haben sollte, begegnete es mir zu stranden, da ich mich durch einen Schwindelweg verlocken und die Skepsis gänzlich unbeachtet liess." Timon scheint also (ich kann die Stelle nicht anders verstehen) die Schrift περὶ φύσεως als Product des Alters von den Sillen gegen Homer, in der er die männliche Kraft der Skepsis bewährt fand, chronologisch zu sondern. ἁπάσης darf nicht gepresst werden. Xenophanes soll sich als ganz zerknirschter Sünder geberden. Ausserdem ist es formelhaft vgl. Hipp. iusi. IV 630 L. ἐκτὸς ἐὼν πάσης ἀδικίης.

Woher also stammt jener skeptische Zug, der nun einmal aus den Versen des Xenophanes nicht weginterpretiert werden kann? Etwa aus seiner pantheistischen Theologie? Das Bild der allmächtigen und allwissenden Gottheit, die mit des Geistes Kraft das All sonder Mühe im Schwung hält, ist gewiss im bewussten Gegensatz zur menschlichen Gebrechlichkeit entworfen, welche den populären Vorstellungen von der Gottheit zu Grunde liegt. Aehnliche Gedanken spricht Heraklit aus (Zeller I [5] 719), der mit Xenophanes bei den späteren Skeptikern die Ehre teilt das Banner der Secte zu tragen, ebenso Alkmaion (Laert. VIII 83) und Empedokles in ihren Prooemien. Aber überall ist offenbar die menschliche Seite das Prius, aus dem die göttliche Vollkommenheit abstrahirt wird. Der skeptische Pessimismus bleibt also auch so weiterer Herleitung bedürftig. So sehr sich Heraklit, Alkmaion, Empedokles von den religiösen Ideen des sechsten Jahrhunderts ergriffen zeigen mögen, diese Mystik ist nicht der Quellpunkt ihrer Philosophie noch ihrer Skepsis. Vielmehr strömt auch hier noch immer das frische Wasser der ionischen Physik, und aus und mit der physikalischen Theorie des Heraklit — das wird jeder Unbefangene zugeben — ist auch dessen Skepsis entstanden. Der ewige Fluss, der in dem kosmischen Process sich abspiegelt, herrscht auch in dem Mikrokosmos. So geht die Physik hier in die Dialektik über. Aber Heraklit sieht schon klarer. Er hat λόγος und αἴσθησις fast schon so schroff getrennt wie Parmenides. Wir dürfen annehmen, dass bei Xenophanes die physikalische Seite der Skepsis noch ganz im Vordergrund stand. Leider wissen wir von seinen physikalischen Theorieen allzu wenig. Aber dies wenige scheint unserer Hypothese nicht entgegen zu sein.

Bekanntlich hielt Xenophanes die Sonne und die übrigen Gestirne für Dunstmassen, die täglich neu aus dem Meere aufsteigen, sich entzünden und danach verlöschen. Heraklit, der vor der Polyhistorie des Xenophanes trotz alles Polterns einen gewissen Respect zeigt, hat diese Theorie adoptirt. Das erscheint gemeiniglich als ein unbegreiflicher Rückschritt naturwissenschaftlicher Erkenntnis, wenn man dagegen die Sphärentheorie Anaximanders hält. Und doch ist es verständlich, wie diese plumpe Natur-

erklärung bei Heraklit sowohl wie bei ihrem Urheber Xenophanes sich festsetzen konnte. Für jenen war der ἥλιος νέος ἐπ' ἡμέρῃ ein Typus der auf- und absteigenden Elementarbewegung. Für Xenophanes war die Verflüchtigung der Himmelskörper eine willkommene Gelegenheit gegen die hochwandelnden, ewig seienden Götter, wie sie Homer dargestellt hatte, anzukämpfen. Mit wahrem Sarkasmus mag er nachgewiesen haben, dass 'Ἠέλιος, ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει, nichts sei als ein Dunstgebilde am Morgen aus Wasserdampf zusammengeballt und entzündet und am Abend wie Kohlen erloschen und todt. Und ebenso stehe es mit dem Monde und den übrigen Sternen und den Dioskuren (St. Elmsfeuer) und der Iris:

ἥν τ' Ἶριν καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε,
πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ἰδέσθαι.

Hier bei der Erklärung des Regenbogens mag seine skeptische Physik angesetzt haben. Denn die schemenhafte Vergänglichkeit dieser Göttergestalt musste jedem eingehen, der auch nur ein wenig naturwissenschaftlich zu beobachten und zu denken begonnen hatte. War doch schon Anaximenes mit der richtigen Erklärung vorangegangen: ἶριν γίνεσθαι κατ' αὐγασμὸν ἡλίου πρὸς νέφει πυκνῷ καὶ παχεῖ καὶ μέλανι [3]). So ist es begreiflich, wie in Xenophanes der physikalische Rationalismus weiter greifend alle Himmelserscheinungen in gleicher Weise als optische Täuschungen behandeln konnte. Ausdrücklich überliefert wird, dass er die Vorstellung von der Kreisbahn der Gestirne, wie sie Anaximander's System geschaffen hatte, als Sinnentrug bezeichnete [4]).

Xenophanes glaubte eine grosse Geistesthat vollbracht zu haben, als er seine Zeitgenossen warnte, ephemere Dunstgebilde

---

[3]) Plac. III 5, 10.

[4]) Plac. II 24, 9 τὸν ἥλιον εἰς ἄπειρον μὲν προϊέναι, δοκεῖν δὲ κυκλεῖσθαι διὰ τὴν ἀπόστασιν. Der Ausdruck εἰς ἄπειρον ist recht xenophaneisch. Er kehrt in dem fr. 22 wieder: γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω πὰρ ποσσὶν ὁρᾶται ἠέρι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἱκνεῖται. „Die Erde stösst oben, wo wir stehen, an die Atmosphäre [ἠέρι schreib ich statt καὶ ῥεῖ, was byzantinischen Schreibern in die Feder kam, nachdem H zu K verlesen war; αἰθέρι ist sachlich unmöglich], unten reicht sie in unbekannte Ferne.“ Vgl. Deichmann *Problem d. Raums* (L. 1893) S. 21.

als mächtige Götter zu verehren. Er verallgemeinerte aber auch sofort wieder diese physikalische Erfahrung, indem er die Täuschung, die das Auge und die Sinne überhaupt uns vorspiegeln, als allgemeines Menschenloos begreifen lehrte: δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται. Diese Generalisationskraft sehen wir überall in dem Rationalismus des Xenophanes übermächtig. Die Versteinerungen, die er auf seinen Wanderungen findet, die Stalaktiten, die er in den Tropfsteinhöhlen bewundert[5]), genügen ihm zum Aufbau einer allgemeinen neptunischen Theorie. So versteht man, wie der skeptische Physiker, der mit dem Agnosticismus zu enden scheint, schliesslich die Kraft gewinnt, zur grössten dogmatischen Abstraction, die einem hellenischen Denker gelungen ist, zum Monotheismus vorzuschreiten: ὅππη γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι, εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο (Timon 45, 5). Es ist klar, dass sich dieser Gedanke des Xenophanes aus vielen Einzelanregungen fremder und eigener Erfahrung, aus physikalischen, ethischen, religiösen Motiven pyramidal aufgebaut hat. Aber das eigenste Werk des Kolophoniers ist die bei keinem griechischen Philosophen wiederkehrende Unerbittlichkeit der monotheistischen Generalisation, die ein hierarchisches System von Ober- und Untergöttern, wie Freudenthal und Gomperz[6]) es scharfsinnig ausgeführt haben, unmöglich zu machen scheint. Oder ist es denkbar, dass ein Mann, der sein Leben daran gesetzt hat, die Menschheit von der Nichtigkeit der Gestirngötter zu überzeugen, „den grossen Naturfactoren göttliche Verehrung gezollt habe[7])?“ Ist es denkbar, dass ein Philosoph sich in dieser Weise dem Pöbelglauben anbequemt habe, „der seine kühnen Lehren mit schonungsloser Nacktheit und mit beispielloser Derbheit den Volksmeinungen entgegenstellt[8])?“

Wem es auffallend erscheint, dass die Philosophen der Folge-

---

[5]) Fr. 29 καὶ μὲν ἐνὶ σπεάτεσσι τεοῖς καταλείβεται ὕδωρ vgl. Lucr. I 348. Ich vermute, er hat hier seine Beobachtung mitgeteilt, dass in gewissen Höhlen das niedertriefende Wasser zu Stein wird, woraus er die allmähliche Entstehung der Erde aus Wasser (Hippol. 14, 5. 566, f.) generalisirte.

[6]) Freudenthal *Theologie des Xenoph.* Breslau 1886. Gomperz *Gr. Denker* I 129 ff. 440.

[7]) Gomperz a. O. S. 132.

[8]) Freudenthal a. O. S. 8.

zeit vor der kühnen Abstraction des Xenophanes wieder zurückgewichen sind und mit der populären Religion ihren Frieden gemacht haben, der bedenke, dass dies von der ganzen religiösen Reformation des sechsten Jahrhunderts gilt, mag sie mystischer oder rationalistischer Herkunft sein. Der klassische Hellenismus hat hier überall Abschwächungen und Accommodationen vorgenommen. Die Tiefe und Kraft religiöser Empfindung, die in dem Zeitalter des Xenophanes überall in griechischen Landen mächtig aufgeflammt war, ist in den nächsten Jahrhunderten nirgends wieder auch nur annähernd erreicht worden. So ist es begreiflich, dass in der Entwickelung des Monotheismus Xenophanes einen Gipfel darstellt, der in einsamer Grösse über den Glauben der klassischen und hellenistischen Epoche emporragt.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Karl Joël, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

VI.

Bericht über die deutsche Literatur zur nacharistotelischen Philosophie. 1891—1896.

Von

Karl Joël.

I.

Wol reichlich die Hälfte dieser Literatur fällt auf die Stoa. Es arbeitet hier nicht nur wie überall das Textstudium, dann das Interesse der Differenzierung der Denker auch innerhalb der Schulgemeinschaft und, als modernes Correlat dazu, das wieder Brücken schlagende Quellenstudium, obgleich die Mehrzahl namentlich der kleineren Arbeiten auch hier diesen historisch-philologischen Interessen dienen. Es wirkt zugleich die historisch-philosophische Erkenntnis, dass die Stoa von den nacharistotelischen Schulen am meisten als Entwicklungsferment in die Folgezeit eingeht und in ihrer Zeit selbst die mächtigste, die aktivste und positivste, die eigentlich führende Philosophie ist, an der sich die andern vielfach orientieren (Karneades: εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν ἐγώ). Aber es spielt noch ein rein dogmatisches Interesse mit: die immer beliebte Vergleichung namentlich der jüngeren Stoiker mit dem Christentum wird fortgesponnen und sie nimmt neuerdings eine neue, stoafreundliche Färbung an. Wenn man sich der bekannten früheren, so harten Urteile Schopenhauers, Neanders, Mommsens über die Stoiker erinnert, muss man hier geradezu von einer Wandlung sprechen. Man halte jetzt etwa daneben die Würdigung

Epiktets in Hatch' Hibbertvorlesungen (üb. Griechentum und Christentum, deutsch übers. von Preuschen. 1892) oder Senecas in Michael Baumgartens Nachlasswerk oder der Stoiker überhaupt bei Eucken, Martha u. a. Bonhöffer bekennt im Vorwort zu seiner Ethik Epiktets (1894), dass sie ihm auch praktisch wertvoll geworden sei, und Hilty bei seiner Erneuerung Epiktets (Glück I S. 21ff.) erkennt neben dem Christentum den Stoicismus an als die einzige Methode der Selbsterziehung zur Persönlichkeit und die einzige Lebensanschauung, die dem Ernst des Lebens gerecht werde, ja er sieht in der stoischen Moral ein heute vielfach näherliegendes und den Zeitbedürfnissen entsprechenderes Erziehungsmittel als im religiösen Glauben. Wir sind in ein Zeitalter ethischen Ringens eingetreten und es liessen sich vielleicht noch mehr Anzeichen eines sich regenden Neustoicismus vermerken.

Allerdings wenn man der ältesten hier zu besprechenden Schrift traut, nämlich

C. Gawvanka, de summo bono quae fuerit Stoicorum sententia. Progr. Osterode Ostpr. 1889

(für den letzten Bericht zu spät eingegangen), dann sind die Stoiker höchst mangelhafte Philosophen. Da werden Vorwürfe gegen sie gewälzt, die aus Garve und Tiedemann, ja aus Cicero ausgegraben sind, seit Jahrhunderten ausgesprochen, widerlegt oder anerkannt, vielfach aus dem gesunden, wirklich nur gesunden Menschenverstande oder auch aus Misverständnissen (wie z. B. bei der stoischen Lehre vom Selbstmord) stammen, über die aber kein Wort mehr zu verlieren ist. Schon der Säugling suche an der Mutterbrust die Lust und die Stoiker steiften sich in der Hauptsache mit Unrecht gegen die Epikureer. Der Widerspruch zwischen Fatum und Freiheit (mit Recht auch in die Ethik gezogen!) wird ihnen natürlich vorgehalten und dass sie das subjektiv bezogene ἀγαθόν nicht als objektives Prädikat verleihen könnten. Sie hätten beweisen müssen, dass Reichtum, Gesundheit etc. für den Menschen gleichgiltig seien. Welcher Mensch könne von sich rühmen, dass er die πάθη in sich ausgerottet habe und immer recht handle? Doch genug von diesen Naivetäten, die blind sind gegen die eigentliche

pädagogische Tendenz der Stoa. Dafür wird ihr zum Schluss gnädigst einiges Verdienst um die Ideale der Pflicht (καθῆκον, offenbar nach Zeller, als Legalität verstanden) und der Gleichheit der Menschen zugesprochen. Oefter zeigt sich Unkenntnis, so wenn die Schuldifferenz über die Unverlierbarkeit der Tugend unbeachtet bleibt oder die Graduierung der ἀδιάφορα und die Anerkennung des προκόπτων erst den späteren Stoikern zugeschrieben wird. S. 14 heisst der von Athenaeus mit seinen Historien citierte Posidonius Zenonis discipulus. Im Anfang werden die Bestimmungen des τέλος bei Zenon — Homologie, noch nicht τῇ φύσει (?) —, Kleanthes, Chrysipp, Diogenes, Archidemos, Seneca, Epiktet, M. Aurel kurz angegeben, und was dann folgt, ist weit mehr ein dürftiger Auszug der stoischen Ethik überhaupt als speciell eine Charakteristik des summum bonum und bringt nichts Neues.

O. Weissenfels, De Platonicae et Stoicae doctrinae affinitate. Aus der Festschrift des Französischen Gymnasiums S. 81—120. Haack Berlin.

Das Thema dieses schönen Aufsatzes sollte richtiger heissen: die Verwandtschaft der Lehren des platonischen Phaedo (nebenbei noch der Apologie) und Epiktets. Denn thatsächlich werden nur diese beiden in reichlichen Citaten zur Vergleichung herangezogen. Man braucht diese Beschränkung nicht zu tadeln, man kann darin sogar einen guten Griff finden, einen besseren vielleicht, als der Verf. weiss. Er macht seine Sache nur schlimmer, wenn er sich entschuldigt (vgl. nam. S. 97): Die Stoa habe in Zenon, Kleanthes, Chrysipp sozusagen die Jugendthorheit der Casuistik durchgemacht und sich auf ihren eigentlichen Beruf erst in Epiktet besonnen, der demnach als echterer und besserer Stoiker zu betrachten sei wie — die Begründer der Stoa. Eine solche Geschichtsbehandlung genügt es festzunageln. Bekanntlich hat man schon öfter bei Epiktet gerade in jener Besinnung auf den blossen ethischen Beruf eine Rückkehr aus der Stoa zum Kynismus gefunden, dem er seine höchste Bewunderung (diss. III, 22), unser Verf. aber seine grösste Verachtung bezeugt (S. 84). Wenn er statt dessen auch nur wenig de Cynicae et Stoicae doctrinae affinitate nachgedacht hätte, so

wäre ihm die Verwandtschaft Platos und der Stoa in ihrer Genesis klarer geworden. Plato und der Begründer des Kynismus hatten um denselben Meister zu trauern und an Socrates moriturus liess sich am besten jener ethische Idealismus demonstrieren, in dem eben die kynisch-stoische und die platonische Dogmatik einig sind, der das Aeussere geringschätzt um des Geistigen willen und das Leben als μελέτη θανάτου nimmt: darum citiert Epiktet von Plato am meisten Apologie, Crito und Phaedo. Ich kann hier nicht zeigen, dass gerade in diesen Schriften Plato noch freundlich den Einfluss des älteren Sokratikers auf sich wirken lässt, doch darum eben scheint mir die Vergleichung speciell des Phaedo und des kynisierenden Epiktet ein fruchtbarer Gedanke. Allerdings hätte sie, abgesehen von jenen fehlenden genetischen Gesichtspunkten anders geschehen müssen. Die verwandten Tendenzen sind zwar i. A. zutreffend charakterisiert, auch der gerade bei dem reinen Ethiker Epiktet mehr zurücktretende erkenntnistheoretische Unterschied zwischen Plato und Stoa richtig hervorgehoben, aber die Vergleichung bleibt zu allgemein, die Parallelen sind zu wenig präcisiert und spezialisiert. Statt mehr hintereinander bald lange von dem einen, bald ebenso lange von dem andern zu erzählen, hätte W. Plato und Epiktet mehr confrontieren müssen und namentlich wäre es dankbar gewesen, die (nicht so sicheren) Stellen festzustellen, in denen der Stoiker wirklich jenen citiert, um das Phaedonem tam saepe laudat (S. 119) zu begründen. Das Resultat ist nicht deutlich herausgestellt, denn die öfter gerühmte sanctitas, die Plato und die Stoa oder, da die älteren d. h. nicht erhaltenen Stoiker frigidi sein sollen (!), Plato und Epiktet vereinige, sagt zu wenig, und wenn es abschliessend heisst: utramque doctrinam eodem tendere, ut homines suam singulorum naturam reprimere et sanctioris cuiusdam naturae legem explere discant, so ist Plato zu Gunsten der Stoa und vielleicht nur einer stoischen Richtung vergewaltigt. Die stoische Lehre ist bisweilen verkannt: S. 110 soll sie aus teleologischem Grunde die äusseren Güter leugnen, S. 114 soll dem stoischen Vertrauen zur Kraft des Weisen die Lehre vom Selbstmord widersprechen (der aber gerade als specimen der Weisheit empfohlen wird). Richtig ist hervorgehoben,

dass zwischen dem, was der Phaedo nach Pythagoras (?) lehrt, und der stoischen licentia (aber nicht blos licentia!) zum Selbstmord eine tieferliegende Verwandtschaft besteht. Thatsächlich hat Sokrates in dieser Frage bei den Stoikern eine grosse Rolle gespielt. Aber eben diese Rolle und, wie weit es der Sokrates des Phaedo war, hätte untersucht werden müssen. Anregend und aufklärend hätte hier Senecas Wort wirken können: Sokrates lehre sterben, wenn es notwendig sei, Zeno, ehe es notwendig sei (ep. 104, 21).

O. Apelt, die stoischen Definitionen der Affecte und Posidonius. In den „Beiträgen zur Geschichte der griechischen Philosophie". Leipzig, Teubner 1891. S. 287—337.

Diese Abhandlung ist bereits 1885 erschienen und mit den andern „Beiträgen" von Zeller, Archiv V, 555 besprochen.

Auf ein Buch, das nicht in den Rahmen des deutschen Berichtes gehört, aber doch irgendwo Erwähnung verdient, sei hier wenigstens hingewiesen:

Διάγραμμα Στωικῆς φιλοσοφίας ὑπὸ Δ. Θερειανοῦ. I, ἀρχαιὰ Στοά, ἐν Τεργέστῃ 1892. 159 S.

Das als Lektüre sehr angenehme Buch eines kenntnisreichen Autors ist geschrieben mit erstaunlich weitgehender Berücksichtigung der neueren Fachliteratur, der englischen, französischen, vor allem aber der deutschen. Allerdings von der γερμανικὴ λεπτολογία (S. 10), überhaupt der Methode der ἀκριβολόγων und λεπτεπιλέπτων Γερμανῶν (S. 27 f.) bleibt der Verf. ziemlich fern — es ist charakteristisch, dass das ganze citatenreiche Buch keine Stellenangaben enthält, und citieren heisst da wirklich noch laudare, während man es bei uns eher reprehendere übersetzen sollte. Naiv den Quellen gegenüber (wenigstens für heutige Begriffe) verhält sich der Verf. in Streitfragen der Forschung fast niemals kritisch entscheidend; dafür berichtet er ausführlich die fremden Ansichten und geht etwa mit εἴτε — εἴτε zur Tagesordnung über. Am selbständigsten tritt er hervor in Fragen mehr subjektiven Interesses, wo er innerlich warm wird. Sehr geschickt ist er z. B. in dem Bestreben die Stoa ganz für Hellas zu retten

aus den Händen derer, die sie halb dem Orient überliefern. Dass speciell Zenon Phönicier sein müsste, gelte so wenig, wie dass alle heutigen Bewohner von Cypern Franken sein müssten, weil dort im Mittelalter eine fränkische Herrschaft bestand. Und die Stoiker aus Sidon und Tyrus? Allerdings kann man heute bei einem Forscher die starre dogmatische Consequenz, bei einem andern die dogmatische Schmiegsamkeit (also das Gegenteil!) als semitisches Kennzeichen Zenons verwertet finden. Dass die Race nicht entscheidet, kann für Θ. schon die starke römische Stoa zeigen. Aber es lässt sich nicht leugnen, dass die Stoa tiefer noch als die andern Schulen — denn von der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts versagt das griechische Mutterland überhaupt als Philosophenheimat — aus dem Orient emporgetaucht ist, und ich möchte eher sagen, dass in ihr der hellenische λόγος (ein geistiger Alexander) das orientalische πάθος sich unterwirft d. h. es zugleich in sich trägt, dass die Stoa zu verstehen ist aus einer Brechung hellenischen Geistes und einer — anders erklärbaren — sozialen, dynamischen, realistischen Lebenstendenz, die zugleich orientalisch und römisch ist.

Nach einer kräftig moralisierenden historischen Zeitbetrachtung werden Leben und Charakter wesentlich der drei grossen älteren Stoiker — mit kurzer Erwähnung des Ariston und Herillos, ohne weitere Schülernennungen — besprochen, z. T. sehr apologetisch; vgl. z. B. die beredte Verteidigung des Kleanthes gegen den Vorwurf der Beschränktheit; S. 20: dem ἠθικώτατος und αἰδημονέστατος Ζήνων könne man nicht communistische Tendenzen (τοσοῦτον παρανοίας!) zutrauen, zumal er seinen Schülern von Ehe und Privateigentum spreche — als ob man nicht zwischen Idealstaatsphantasieen und realpraktischen Concessionen scheiden muss, als ob nicht auch Plato neben der Republik die Leges geschrieben! Am Schluss dieses Abschnitts charakterisiert eine Betrachtung der Wurzeln der Stoa sie richtig als un Cynisme agrandi (Ogereau), nennt aber auch andere Vorläufer der Stoa, ohne hier wie dort scharfe Grenzen abzustecken, und schliesst mit dem Refrain: also ist die Stoa echt hellenisch. Und in der That, wenn der Kynismus rein hellenisch ist, muss es auch die Stoa sein. Aber ob er es ist, bleibt noch anderwärts zu erörtern. Die klare Darstellung der altstoischen Logik (und Gram-

matik) S. 55—87 bringt nichts wesentlich Neues und Selbständiges und geht nur fleissig in der bezeichneten Weise auf neuere Interpretationen ein (namentlich ausführlich über die φαντασία καταληπτική). Dasselbe gilt von der nun S. 87—119 folgenden Behandlung der Physik (incl. Theologie — die Stoiker als πρῶτοι (?) εἰσηγηταὶ καὶ δημιουργοὶ τῆς Θεοδικίας! — und Psychologie, bei der besonders der Ueberblick der Ansichten über den Sitz der Seele mit den ethnographischen Citaten aus Windisch beachtenswert ist). Die Darstellung der Ethik endlich (S. 119—159) beginnt mit mannigfachen Rückblicken auf frühere Philosophen (der antiken εὐδαιμονία mit Recht eine ὑψηλοτέρα ἔννοια zugeschrieben!), wendet sich dann nach einer relativ kurzen, i. A. zutreffenden Erörterung der ethischen Hauptbegriffe und Antithesen zu einem interessanten Streifzug in die Geschichte des Selbstmords, der ethnographisch und historisch, in Mythen, in der poetischen und philosophischen Literatur (auch der Neuzeit) verfolgt wird, wobei übrigens z. T. gerade die extremsten πεισιθάνατοι von Prodikos und Hegesias bis Mainländer vergessen sind, aber die Stoiker gereinigt von dem Vorwurf hervorgehn, den Selbstmord zuerst und am radikalsten verteidigt und geübt zu haben. Dann noch eine politische Rechtfertigung der Stoiker, eine starke Betonung, dass sie ihren Kosmopolitismus aus Hellas, nicht aus dem Orient geholt (nein! gerade aus dem Ineinanderschlagen des Hellenischen und Exotischen in ihnen!) und zum Schluss eine kulturhistorische Würdigung der Stoa namentlich als Philosophie der besten Römer.

A. Häbler, Zur Kosmogonie der Stoiker. Jahrb. für Philol. und Päd. 1893. 147. S. 298—300.

Eine bisher unverstandene, darum durch Texterweiterungen falsch corrigierte Stelle des Kleomedes in seiner κυκλικὴ θεωρία μετεώρων I, 1, 6f. wird durch Vergleichung mit der stoischen Kosmogonie bei Strabon XVII, 1, 36 s. 809f. Cas. sowie bei Stobaios und Achilleus Tatios (ekl. I, 19, 4 [406] s. 111 Mein. und I 21, 5 [446] s. 125; isag. in Petavii uranol. s. 126a f.) erklärt. Danach sind ursprünglich die 4 Grundstoffe in 4 concentrischen Kugeln angeordnet, sodass die innerste Erdkugel nur begrenzt ist vom Wasser,

dieses nur von der Erde (einwärts) und der Luft (auswärts), die Luft von Wasser und Aether, der Aether von der Luft und dem Leeren — das ist genau, wie Kleom. nach den hss. M L schreibt. Später hat dann nach Strabon die stoische πρόνοια, um den Menschen die Existenzmöglichkeit zu schaffen, die Erdkugel die Wasserkugel durchbrechen lassen. Der im Norimb. sich findende Zusatz vom οὐρανός könne allenfalls auch veranlasst sein durch eine Stelle der Isagoge des Achill. Tat. c. 4.

J. Stern, Homerstudien der Stoiker. Progr. Lörrach. 1893. 52 S.

Eine fleissige Zusammenstellung, die gutes Verständnis der antiken Autoren zeigt und neuere Forschungen (namentlich Maass' Aratea) berücksichtigt. Allerdings verdiente das Thema noch eine ganz andere Behandlung, die über den Rahmen eines Programms hinausgeht, eine sachliche, kritische und genetische Verarbeitung des Stoffes, die St. nicht giebt. Die Einleitung bringt eine etwas dürftige Skizze der Vorläufer der Stoiker, wobei Götter- und Mythendeutungen und Homerstudien ganz zusammenfliessen. Prodikos z. B. erscheint da als Homermoralist, während von Antisthenes nur Mythologisches betont und nicht ausdrücklich gesagt ist, dass er zahlreiche Homerica schrieb und noch speciell περὶ ἐξηγητῶν und περὶ Ὁμήρου, den er durchaus nicht so anders behandelte wie die Stoiker. Es fehlen nun alle Angaben über die Homerschriften der einzelnen Stoiker und jede Andeutung, wie sich etwa Heraklit und Cornutus zu den älteren Stoikern, namentlich Chrysipp verhalten. Es fehlt auch eine genauere Charakterisierung der stoischen Interpretationsmethoden. St. liefert im Wesentlichen einen stoischen Homercommentar in der Textfolge von Ilias und Odyssee nach Massgabe von Heraklits Alleg. Hom., die natürlich bereichert werden durch Cornutus, Plutarch, die Scholiasten u. s. w. Dabei wäre schon z. B. bei Plutarch erst festzustellen, was sicher stoisch ist, und es fehlen selbständige Quellenforschungen, die hier das Material begrenzen und bereichern. Sehr oft muss St. zu einem einzelnen Thema mehrere Stellen nennen und dadurch die Textfolge durchbrechen, die schon das Missliche hat, dass sie jede sachliche Uebersicht raubt, und schliesslich interpretierten doch die

Stoiker Homer aus dogmatischem Interesse. Ein gutes Sachregister zum mindesten wäre angebracht gewesen. Einiges weiss St. selbst nicht im Commentar unterzubringen, er lässt ihm die Apologie der Frömmigkeit Homers vorangehn und seine Charakteristik als Quelle der pythagoreischen Philosophie und (wesentlich nach Plutarch) als Meister aller Künste folgen. Die Anmerkungen enthalten u. a. einige beachtenswerte Bemerkungen zu Mehlers Ausgabe von Heraklits Alleg. Hom.

F. L. GANTER, Das stoische System der αἴσθησις mit Rücksicht auf die neueren Forschungen. Philol. 53 (1894) S. 465—504.

Eine epikritische Untersuchung, die unter Nachprüfung der Quellen zu mehrfach von Stein, aber z. T. auch von Bonhöffer abweichenden Resultaten kommt. Als Vorläufer der stoischen Lehre vom Vorstellungsmechanismus wird § 1 namentlich Straton betont (der aber wol jünger als Zenon ist). Das Verhältnis des ἡγεμονικόν zur ψυχή wird in § 2 so bestimmt: „Die Wesenheit der ψυχή im allgemeinen ist ein πνεῦμα, das nicht die Fähigkeit der bewussten Empfindung besitzt, aber durch den ganzen Körper verbreitet ist. Die ψυχή im Unterschiede zum ἡγεμονικόν besteht nun aus diesem πνεῦμα und bildet den physischen Theil der Gesamtseele. Das ἡγεμονικόν ist der alleinige Träger des Bewusstseins, seine Wesenheit ist ebenfalls πνεῦμα, dieses wird aber durch die ἀναθυμίασις des menschlichen Blutes ernährt und verfeinert und eben dadurch νοερόν, sodass also durch die ἀναθυμίασις die Funktionen des Bewusstseins ermöglicht werden. Die Gesamtseele setzt sich aus dem ἡγεμονικόν und der physischen Seele zusammen.“ § 3 behauptet als stoische Ansicht: die Seelenteile, die nicht etwa als die Seelenfunktionen zu verstehen sind, seien mit alleiniger Ausnahme des Hegemonikon beim Zustandekommen der αἰσθήσεις nicht bewusst, sondern lediglich mechanisch beteiligt. §§ 4—12 untersuchen nun das stoische System von der αἴσθησις selbst nach den einzelnen in Betracht kommenden Begriffen. Es ergeben sich schliesslich für den Vorstellungsmechanismus 4 aufeinanderfolgende Hauptthätigkeiten: 1) die ἀντίληψις, deren Resultat die φαντασία, der Empfindungsinhalt ist; 2) die eigentliche αἴσθησις — Resultat: die φαντασία

καταληπτική, der Wahrnehmungsinhalt; 3) die auf Grund der συγκατάθεσις erfolgende κατάληψις — Resultat: die κατάληψις. 4) die Prüfung durch den λόγος — Resultat: die ἐπιστήμη. Zum Schluss wird auf beachtenswerte, aber z. T. schon beachtete Aehnlichkeiten der stoischen und cartesianischen Erkenntnistheorie hingewiesen. Dort die φαντασία καταληπτική ein Kriterium der Wahrheit, bestimmt als ἐναργὴς καὶ πληκτική und als unbedingt notwendige Grundlage für die συγκατάθεσις. Für Descartes die clara et distincta perceptio Kriterium der Wahrheit, die Perception Vorbedingung des Urteils, das in der Bejahung und Verneinung besteht und viererlei nötig hat: Ideen (= den stoischen φαντασίαι), Perception (= der stoischen φαντασία καταληπτ.), Willensentschluss, Bejahung oder Verneinung (= der stoischen συγκατάθεσις).

A. Bonhöffer, Zur stoischen Psychologie, Philol. Bd. 54 (1895) S. 403—429.

Eine Erwiderung auf die eben genannte Abhandlung, die auf Grund erneuter Quelleninterpretation kritisiert wird. B. räumt Ganter ein, dass die αἴσθησις nach stoischer Lehre nicht schon irgendwie in den Seelenteilen, sondern erst im Hegemonikon zu Stande komme, was er in seinem I. Buche über Epiktet unentschieden gelassen. Sonst aber will er auch jetzt ψυχή und ἡγεμονικόν nicht so bestimmt auseinanderhalten wie G. Dieses ist nicht ein allein und erst durch die ἀναθυμίασις verfeinertes Seelenpneuma, sondern ἀναθυμίασις und πνεῦμα sind identisch resp. synonym, die ἀναθυμίασις bedingt als Nahrung der Seele sämtliche psychischen Funktionen und das ἡγεμονικόν ist bereits der Substanz nach feiner, Seelenpneuma feinster Potenz. Das Hegemonikon ist der Mittelpunkt des seelischen Lebens, in dem die Funktionen der Seelenteile erst zur Aktualität und zum Bewusstsein erhoben werden, aber sie sind doch unerlässlich dabei und darum können auch die Seelenteile αἰσθητικά und νοερά genannt werden. Die Seelenteile will B. festhalten als in Wahrheit nur an ein eigentümliches Organ des Körpers geknüpfte eigentümliche Funktionen des Hegemonikon. G., der die 7 anderen Seelenteile als besondere, vom Hegemonikon geschiedene Bestandteile der Seele gelten lasse,

zeige nicht ihr Wesen, ihren Sitz und ihre Thätigkeit und müsse zwei pneumatische Verbindungen annehmen, die eine vom Hegemonikon ausgehend und vernünftig, die andere von den Seelenteilen ausgehend und unvernünftig. Den Process der αἴσθησις findet B. bei G. durch die Unterscheidung der ἀντίληψις und der eigentlichen αἴσθησις resp. einer einfachen φαντασία αἰσθητική und der φαντ. καταληπτική unnötig, den Quellen und der inneren Wahrscheinlichkeit zuwider erweitert; vielmehr sind nur 2 Haupttakte zu unterscheiden, die ἀντίληψις oder die primäre αἴσθησις und die κατάληψις oder die αἴσθησις im höheren Sinn, die sich allerdings noch in verschiedene Stadien zerlegen lassen. Zum Schluss rechtfertigt sich B. noch gegen einige kleinere Einwände G.'s.

II. Die ältere Stoa.

Fr. Susemihl, Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit. I. 1891. Teubner, Leipzig.

Es ist wol überflüssig, die Vorzüge dieses Werkes, das sich inzwischen schon so gut eingelebt hat, ins Licht zu setzen: neben der Klarheit und schlichten Knappheit der Darstellung vor allem die Verlässlichkeit und Gründlichkeit der Quellenangaben und die ebenso fleissige wie kritische Verwertung neuerer Forschungen. Bezeichnend für den steten Verbesserungseifer ist das häufige offene Preisgeben eigener früherer Ansichten und die drei Folgen von Nachträgen und Berichtigungen im I. und II. Bd. (82 S.). Weniger über die nacharistotelische Philosophie, als über die einzelnen Philosophen, über ihre Personalien und Schriften wird man in Zukunft dieses Werk als brauchbares Handbuch befragen. Dabei wird auch die philosophische Stellung der bekannteren Denker innerhalb der Schule kurz und treffend charakterisiert. Da die Darstellungen der einzelnen Schulen und ihrer Epochen in selbständigen Abschnitten auseinanderliegen, so sei es gestattet, sie auch hier bei der Uebersicht zu sondern, in der ich nur die Stellungnahme S.'s in wichtigeren Differenzpunkten der Tradition vermerke.

Der Abschnitt II, 5 im I. Bd. S. 48—87 ist der älteren Stoa gewidmet und zeigt vielfache kritische Berücksichtigung von Zeller, v. Wilamowitz, Hirzel, Stein u. v. a. Zenon, in seinen persönlichen und literarischen Daten sehr ausführlich behandelt, wird als Halbphönikier charakterisiert und 336/5—264/3 angesetzt, seine Schülerzeit vermutlich kürzer als 20 Jahre. S. glaubt mehr als v. Wilamowitz an fremde Einschiebungen bei La. Di. in die aus Apollonios geschöpften biographischen Stücke und mit Zeller (und jetzt Norden) an den Streit des Zenon und Theophrast bei Philo π. ἀφθαρσ. κόσμ. Das Psephisma über das öffentliche Begräbnis bei La. Di. hält er mit Droysen und Unger nicht für urkundlich und das Angebot des athenischen Bürgerrechts nicht für glaublich. Das Verzeichnis bei La. Di. 4 umfasst nur die kanonischen Schriften und das Fehlen von περὶ λόγου beruht wol nur auf Versehen. Der Πολιτεία, die nicht eigentlich ein Jugendwerk, aber vielleicht im Uebergang vom kynischen zum stoischen Standpunkt geschrieben ist, sind verwandt im Radikalismus aber darum nicht frühe Werke: die διατριβαί (schwerlich eins mit den Ἀπομνημον. Κράτητος, die vielmehr mit περὶ τοῦ τῆς οἰκείας αἱρέσεως ἡγεμόνος identisch seien) und Ἐρωτικὴ τέχνη. Bei Z. finden sich im Wesentlichen bereits alle Grundzüge des altstoischen Systems (periodische Weltverbrennung, Pantheismus, Sensualismus, φαντασία καταληπτική, προηγμένα etc.). Kleanthes (331/0—232/1) erscheint als „anschauende“ Natur, als ausgeprägter Pantheist mit entschiedener Vergröberung des Materialismus und insofern mit kynischer Wendung, als er allein von allen echten Stoikern die Lust für οὐ κατὰ φύσιν erklärte. Ariston möchte S. nicht so wenig an Schriften lassen, wie Panätius will, und namentlich die διάλογοι περὶ τῶν Ζήνωνος δογμάτων und die Χρεῖαι dem Stoiker zuweisen; ob ihm aber die bei Stob. Flor. ausgezogenen Χρεῖαι und die Schrift περὶ Ἡρακλείτου gehören, wagt er nicht zu entscheiden. Jene Schriften sollen, wie S. im Nachtrag I. 884f. ausführt, neben den ὁμοιώματα und den Briefen an Kleanthes auch für die neuesten Herleitungen plutarchischer Stücke aus Ariston genügen. Dass auch der Stoiker A. von Bion abhing, gesteht S. hier Heinze und Hense zu, will aber mit diesem die Parallelen bei Horaz eher aus gemeinsamer Benutzung des Bion

erklären und nicht mit jenem auch A. die kyrenaische Färbung des Bion zugestehn. Die ἐπιστήμη als τέλος des Herillos will S. als Abfall eher nach der kynischen (Hirzel) als nach der megarisch-platonischen Seite (Zeller) deuten. Persäos, geb. 310—305, umgekommen 243 (trotz Hermippos!), Lieblingsschüler (nicht Sklave) des Zenon, deshalb ehrenvoll, nicht stiefmütterlich allein als Annex zu Z. bei Philod. und Diog. behandelt, zur kyrenaisch-epikureischen Richtung hinüberschielend, in Vielem ein Geistesnachfolger des Xenophon und ein Vorläufer des Panätios, aber noch ohne oligarchische Sympathieen. Weitere Schüler des Zenon: Dionysios (biographische Hauptquelle: Antigones v. Karystos) 330 (oder 325)—250 (oder 245), Zenon v. Sidon, Poseidonios von Alexandria, der vermutlich die Macrob. Somn. Scip. II, 9, 1 erwähnte Lehre mit aufgebracht hat. Ferner Sphäros, von Kleanthes zu Ptolemäos Philadelphos oder Euergetes (nicht Philopator, bei dem er eher bei einem späteren ägyptischen Aufenthalt gelebt haben kann) gesandt. Hermagoras, wol ebensowenig wie Aratos Schüler des Persäos, in dessen Leben für eine Lehrthätigkeit kein Raum ist, sondern des Zenon. Apollophanes folgt dem Ariston nicht einmal in der Lehre von der Einheit der Tugenden. Chrysipp kann nicht noch Schüler des Zenon gewesen sein. Seine Wettläuferübungen sind als Pointe zu deuten. Ob man La. Di. 184 glauben darf, dass er zuletzt im Odeion Schule hielt, sei dahingestellt; aber aus ib. 179. 185 lasse sich kaum entnehmen, dass er bereits zu Kleanthes' Lebzeiten als Lehrer auftrat. Er gab der stoischen Lehre erst die allseitige systematische Begründung und Detailausführung, so in der Erkenntnislehre und der formalen Logik, dabei meist Kleanthes (und in der Erkenntnislehre wahrscheinlich auch Zenon) verfeinernd und zu Zenon zurückkehrend. Es war nur eine formale Abweichung, dass (wahrscheinlich) er an Stelle des λόγος die (nicht von den Epikureern entlehnte) πρόληψις setzte. Der Katalog der namhaftesten Schriften Chrysipps, deren Spuren sich bis in den Anfang des 3. Jahrh. n. Chr. verfolgen lassen, ist bei Diog. 189ff. nicht so verschoben wie Nikolai und Prantl annehmen, aber doch dürften einige logische Titel unter die ethischen geraten sein. πρός bezeichnet da stets eine Dedikation und πρὸς Ζήνωνα ist daher auf

Zenon von Tarsos zu beziehen. Als Schüler Chrysipps werden besprochen: Aristokreon, von dem wol Hermippos die Αἰθιοπικά las, Zenon von Tarsus, Diogenes, wol noch vor 151/0 gestorben, der, vielleicht in Folge der Gegenargumente des Kritolaos, in späteren Jahren dem Zweifel an der Weltverbrennung beigetreten sein und Betrügereien im Handel gerechtfertigt haben soll, was z. T. wol blosse Consequenzmacherei seiner akademischen Gegner, z. T. extreme Forcierung schon chrysippischer Anschauungen ist. Schüler des Diogenes ist u. a. vermutlich auch Krates von Mallos, ferner Antipater, der jenem gegenüber eine grossherzigere Lebensauffassung begründete, und Archedemos, der den Hauptsitz der Gottheit in die Weltmitte d. h. trotz Schol. in Ar. 505a 45 in das Innere der Erde verlegte und somit möglicherweise noch pantheistischer dachte als Kleanthes und Chrysipp, übrigens auch als Rhetoriker citiert wird. Endlich noch einige Schüler des Diogenes und Antipater und einige Stoiker aus unbekannter Zeit.

Zenon.

K. Troost, Zenonis Citiensis de rebus physicis doctrinae fundamentum ex adjectis fragmentis (Berliner Studien XII, 3. 1891). 87 S.

Eine geschickte Grundlegung der zenonischen Physik auf Grund einer neuen Fragmentsammlung, die nach den jüngsten Quellen- und Spezialforschungen wol angebracht ist. Der Verf. folgt hierbei folgenden Grundsätzen: 1. Qui loci claris verbis Zenoni tribuuntur, digni videntur, quibus fidem habeamus, dummodo ne causa obstet, qua scriptori diffidamus aut totius scholae esse sententiam existimemus, quae principis prodatur. Qualis nuntius eo firmior est, quo planius Zeno ab iis internoscitur, qui successerunt. 2. In qua re discernenda accurate animadvertendum, ne scriptoris verba Citiensis putemus. 3. Alios locos a Stoicorum principe originem accepisse non confidemus, nisi fidis subnisi argumentis. Ich merke hier nur an, was über die Tradition hinausgeht. Anm. 1 S. 6f. vermutet, dass Zenons ἀπομνημονεύματα physikalisch seien nach Analogie von Kleanthes' ὑπομνήματα φυσικά (Plut. Stoic. rep. VII, 4). Die Fragmente werden

nun unter folgenden Ordnungstiteln vorgeführt: 1. de rerum primordiis (τὸ ποιοῦν und τὸ πάσχον). Aët. pl. I, 3, 25, dox. 289 sei mit cod. B. αἴτιον, nicht αἴτιος zu lesen. 2. corporea et incorporea. esse — non esse. Cic. acad. I, 11,39 sei für quod efficeretur nicht mit Ritter u. a. in quo, sondern, da es sich um die stoische Materie handelt, e quo efficeretur zu lesen. Zenon erklärte das αἴτιον für σῶμα und πτῶσις, das συμβεβηκός für κατηγόρημα und ἐννόημα, hat aber für diese letzteren Ausdrücke noch nicht das Wort λεκτόν gebraucht, wie Anm. S. 16f. zu zeigen sucht. 3. de dei materia essentiaque. Nirgends ergebe sich, dass Zenon die göttliche Substanz πνεῦμα genannt habe. Der Aether Zenons sei ähnlich dem indischen âkâça. Wahrscheinlich, wenn auch nicht sicher sind Zenon zuzuweisen die Fragmente Philod. de piet. fr. C. 8 (Dox. 542. 543), ferner, wie eine ausführlichere Vergleichung Anm. S. 31ff. ergiebt, Sext. Emp. Math. IX, 75—87 und ib. 26. — 4. de Zenonis qui dicitur „pantheismo". Der Pantheismus und Hylozoismus Zenons lasse sich trotz sich ergebender Widersprüche nicht leugnen, da er ausdrücklich Gott und Welt eins setzt. Eine sehr übersichtliche Tafel giebt die Prädikate Gottes nach den zenonischen Fragmenten. 5. De divinae substantiae motione et vi procreandi. Das aktive und das passive Grundprincip der Welt sind nur begrifflich, nicht real geschieden. Obgleich Zenon hier mancher Widersprüche nicht Herr wurde, sei ihm doch der materialistischere Kleanthes nicht für so sehr überlegen an Scharfsinn zu halten. 6. de mundi ortu et ea quae κρᾶσις δι' ὅλου vocatur mixtione. Dass die Bewegung Körper sei, das ist die immer wieder aufstossende Schwierigkeit, die Z. nicht überwinden konnte. Die κρᾶσις δι' ὅλου ist die Bewegung im Vollen. Zenon sei hier von seinen Nachfolgern mehr zu differenzieren. Er folgte hier nicht blos Aristoteles, sondern bei der Definition des σῶμα, wie noch in anderem, Pythagoras (σῶμα = τὸ οἷον τε παθεῖν ἢ ποιῆσαι). Die 3 Dimensionen gehören wie die körperliche Specifikation zum blossen συμβεβηκός. Er lehrt die τομὴ εἰς ἄπειρον. Plut. comm. not. 37,7 wird (mit Wellmann) Z. zugesprochen; ferner Cic. de nat. deor. II, 11, 29f.; Sen. nat. quaest. VI, 16, 1; Sext. Emp. Pyrrh. II, 70. III, 188. — 7. λόγοι σπερματικοί, von Zenon so genannt, zumal auch

zweifellos Aët. Plac. I, 7, 33. Dox. 305, 15 etc. zenonisch ist. — 8. de mundi principatu et deflagratione universi. Hier werden nach Zeller (ohne Erwähnung der entgegenstehenden Ansichten) die Argumente bei Philo περὶ ἀφθαρσ. κόσμ. 23f. Zenon zugewiesen. 9. de caelo et stellis et deorum vulgata opinione. 10. de anima hominis. Sext. Emp. Math. VII, 240 wird auf Z. bezogen, dem auch bereits die Definitionen der 4 πάθη Stob. ecl. II, 172 zugesprochen werden. Er habe bereits die 8, und nicht (nach Tertullian) blos 3 Seelenteile angenommen. Wie der Sensualist Kleanthes die Vorstellungen als Abdrücke deute, gebe er durchaus nicht die richtige Ansicht Zenons, dem weit eher die Auffassung als Luftbewegung zuzuschreiben sei.

H. Poppelreuter, die Erkenntnislehre Zeno's und Kleanthes'. Progr. Coblenz 1891 ist dem Referenten nicht zugegangen.

E. Norden, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie. N. Jahrb. f. Philol. u. Päd. Suppl. 19. 1892. 365—462.

Bereits von Zeller (Archiv VII 95ff.) besprochen, der ib. 97 die hier namentlich in Betracht kommende 5. Abhandlung: Ueber den Streit des Theophrast und Zeno bei Philo περὶ ἀφθαρσίας κόσμου (S. 440—452) zustimmend beurteilt entsprechend seiner früheren Differenz hierüber mit Diels. Gegen Norden aber wendet sich

H. v. Arnim, der angebliche Streit des Zenon und Theophrastos. N. Jahrb. f. Philol. u. Päd. 147. 1893. S. 449—467.

Wenn man annahm, dass in der genannten Schrift Philon Theophrast die täuschenden Argumente des Zenon berichten lasse, so findet v. A. hier weder als Autor Philon noch in der Mitteilung der Beweise Theophrast oder Zenon, sondern (jetzt wahrscheinlich) nur einen dürftigen Compilator. Er verteidigt zunächst gegen N. die schon in seinen „Quellenstudien zu Philo" behauptete Discrepanz zwischen den von Theophrast fixierten 4 Erfahrungsthatsachen, die zur Annahme der φθορὰ τοῦ κόσμου verführen, und den darauf folgenden Beweisen, die in ihrem demonstrandum vielmehr schwanken zwischen αἰδιότης resp. ἀγένητον εἶναι und ἀφθαρσία, unlogisch in ihrer ganzen Anordnung sind u. s. w., kurz sachlich und

auch stilistisch weder Zenon noch einem Theophrast als Vermittler zuzutrauen sind, der auch nur durch eine zweifelhafte Conjektur in die Ueberlieferung hineinzubringen ist. Wenn Norden auf die parallelen Beweise bei Lukrez V 235—415 hinweist, die viel weniger zu Epikur als zur Stoa passen und deshalb von jenem wol Zenon entlehnt seien, so findet v. A., abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit solcher Entlehnung, dass der 1. und 2. Beweis περὶ ἀφθαρσ. bei Lukrez keine Parallelen haben, dass beim 3. die entsprechenden Argumente bei Lukrez ebensogut epikureisch wie die bei Pseudo-Philon stoisch seien und beide nichts gemein haben als das sehr allgemeine Schema: die Elemente der Welt sind vergänglich, also auch die Welt, und dass das gemeinsame Moment des 4. Beweises bei beiden anders verwertet wird, wenn es auch als stoische Entlehnung bei Lukrez zugegeben werden kann. Aber eben bei Lukrez lasse sich nicht eine nach Epikur wiedergegebene zusammenhängende Erörterung, sondern vielmehr ebenso wie in περὶ ἀφθαρσ. eine Benützung verschiedener Quellen nachweisen. Frg. 305 Us., wo die Aufzählung der τρόποι τῆς φθορᾶς ausgefallen sein muss, könne zumal bei Heranziehung der plutarchischen Version nicht ein Eingehen Epikurs auf die stoische Lehre vom Weltuntergang erweisen. Der pseudophilonische Compilator, dem eigene Lektüre Theophrasts kaum zuzutrauen ist, hat zu dessen Sätzen bei späteren Autoren passende Beweise gefunden oder zu finden geglaubt, und den ersten, stark mechanistischen Beweis wol bei Epikureern, den dritten bei den Stoikern aufgelesen.

Ariston.

Es ist charakteristisch, dass von der älteren Stoa ausser ihrem Begründer nur noch der Apostat eine besondere Beachtung gefunden hat. Es ist vielleicht der Blick für die grosse Nachwirkung des kynischen Stils in der späten, erhaltenen Literatur, der das Interesse für Ariston belebt hat. Im vorigen Jahrhundert mehrfach bearbeitet hat er seitdem nur in N. Saal 1852 einen Spezialisten gefunden, den aber mehr die Heterodoxie als solche interessierte, denn er wollte ihn zusammen mit Herillos behandeln.

Erst in der jüngsten Zeit (1890) haben R. Heinze und O. Hense das Quellenstudium für Ariston angeregt. Giesecke hat ihn in seiner Schrift de philosophorum veterum quae ad exilium spectant sententiis, Leipzig 1891 beachtet und H. Weber in seiner (später zu besprechenden) Dissertation de Senecae philosophi dicendi genere Bioneo Marburg 1895 auch sein Verhältnis zu Bion berücksichtigt. Den Aufsatz von

A. Gercke, Ariston kennen die Leser des Archivs (V, 198ff.).

A. Giesecke, der Stoiker Ariston von Chios, N. Jahrb. f. Philol. u. Päd. 145. 1892. S. 206—210

beansprucht nun das von Gercke dem Peripatetiker Ariston zugewiesene Quellengebiet wieder für den Stoiker. Gerckes „Ecksteine“ ständen nicht sicher. Dass der Peripatetiker Ariston Nachahmer Bions genannt wird, könne ebensogut eine Verwechslung des Strabon wie eine sichere Kunde durch Eratosthenes sein und in Senecas 94. Briefe sei Stil und Färbung des Stoikers Ariston nicht treu bewahrt. Er hat sich nicht gegen alle ἀδιάφορα verschlossen, sondern in ihnen als medium seine praktische Tendenz bethätigt. Bei solcher richtigeren Auffassung seines allgemeinen Charakters zeigten sich die bei Stobaios aus den Ἀρίστωνος ὁμοιώματα überlieferten Sentenzen auch in Einzelheiten für den Stoiker Ariston passend. Auch die Ciceros Cato maior zu Grunde liegenden Schriften könne man nicht wegen der Erwähnung des Tithonos eines Ariston dem Stoiker absprechen; die zahlreichen Anklänge an Bion darin sprächen bei Annahme einer Textverderbnis oder Verwechslung Ciceros für den Stoiker, und namentlich auch die Berührungen mit dem bei Seneca und sonst vom Stoiker sicher Ueberlieferten. Die im X. Buch des Philodemos über die Laster erwähnte Schrift eines Ariston passe dagegen durchaus für den Peripatetiker.

H. Weber, Zu Ariston von Chios. Rhein. Mus. 51 S. 630—632

tritt hier bestätigend hinzu, indem er selbst in dem nach Giesecke abgeschwächten Aristonstück bei Seneca bionische Stileigentümlichkeiten zeigt, Ariston als Redner gegen Gercke verteidigt und noch einige Spuren von kynischer Diatribe für ihn aufweist.

VII.

Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie. 1895.

Von

E. Zeller.

Erster Artikel.

1. Sokrates.

DÖRING, A., Die Lehre des Sokrates als sociales Reformsystem. München, Beckh 1895, VI u. 615 S.

Der Verfasser dieser Schrift, welche auf fleissigen Studien beruht, hat sich überzeugt, dass unter den bisherigen Ansichten über die Lehre des Sokrates, von denen er die hauptsächlichsten S. 5—48 einer Musterung unterzieht, keine ist, welche „zu irgend einem haltbaren Ergebniss führen“ (S. 38) könnte; er findet die „Unzulänglichkeit des bisher Geleisteten“ auf diesem Gebiete „einigermassen“ (wie er höflich beifügt) „beschämend für die Geschichte der Philosophie und die gesammte Geschichtswissenschaft überhaupt“, und unternimmt es nun „den Lehrbegriff des Sokrates nach seiner wahren Eigenart und in seinem systematischen Zusammenhange in ganz neuer Weise zu ermitteln und zu formulieren“. Als zuverlässige Grundlage für diese Darstellung lassen sich aber, wie er glaubt, nur Xenophons Memorabilien verwenden. Plato ist ein zu „aktiver, subjektiver und spekulativ produktiver Geist“, als dass man eine treue Wiedergabe des Sokratischen von

ihm erwarten könnte, auch die Apologie ist durchaus ungeschichtlich (S. 51—58); „Aristoteles konnte wohl nur einestheils eine ganz vage Vorstellung von den Plato durch Sokrates gewordenen Anregungen empfangen, anderntheils konnte er verleitet werden, Gedanken, die er in den älteren Schriften Plato's niedergelegt fand, für ursprünglich sokratische zu halten" (S. 554 vgl. dagegen, was Bd. IX, 319f. bemerkt ist). Xenophon's Denkwürdigkeiten dagegen (S. 58—83) sind gerade desshalb, weil sie nichts anderes, als eine Apologie des Sokrates sein wollen, für eine rein historische Darstellung zu halten. Denn „die Apologie (versichert D. S. 71) als blosse . . . Einkleidung freier Produktionen ist jedenfalls eine das Gefühl verletzende und an Frivolität grenzende Geschmacklosigkeit", ja „Mystifikation und Geschichtsfälschung". Das letztere nimmt sich aber freilich etwas eigenthümlich aus, wenn wir uns erinnern, dass die platonische Apologie, welche sich doch auch für einen geschichtlichen Bericht gibt, gänzlich erdichtet, dass es aber zugleich (S. 51) ein „Akt höchster Pietät" sein soll, wenn Plato dem Sokrates seine Gedanken in den Mund legt. Bemerkt andererseits D. S. 71 zu Gunsten Xenophons nicht ohne Grund, durch das „Hervortreten von Rudimenten eines Lehrgehalts, die der Berichterstatter selbst nicht verstanden und zu bewältigen vermocht hat", werde die Geschichtlichkeit eben dieser Züge und die geschichtliche Ehrlichkeit des Berichterstatters wahrscheinlich gemacht, so verträgt es sich doch mit einem so unbedingten Zutrauen, wie er es Xenophon in der Regel schenkt, schlecht, wenn er auch wieder über seine vielfach unklare, vage und unsystematische Darstellung (S. 38), seine „völlige Verständnisslosigkeit für wesentliche Theile der sokratischen Lehrthätigkeit" (S. 263) klagt, wenn er der Meinung ist, er habe von dem systematischen Zusammenhang dessen, was er überliefert, selbst kein deutliches Bewusstsein gehabt, ihn vielleicht auch absichtlich nicht deutlich hervortreten lassen (S. 78f. 81. 509. 531), wenn er in dem „Gerede" von der Glückseligkeit des Sokrates bis zum Tode Mem. IV, 8 nur „Oberflächlichkeit oder bewusste Heuchelei" zu sehen weiss (S. 535), wenn er nicht glauben kann, dass Sokr. „mit so verschwommenen, in fundamentalen Punkten unklaren Begriffen nach so vagen

Zielen gestrebt haben sollte, wie das unmittelbare Zeugniss der Memorabilien glauben machen will", und den Verfasser dieser Schrift „einen Mann von redlichem Willen aber untergeordnetem Denkvermögen" nennt, für dessen „vage Popularität des Denkens" „auch das scharf gedachte zu einer halben Trivialität werde", und der überdiess (was ich meinerseits nicht glaube) auch noch absichtlich in apologetischem Interesse „theilweise ein Vertuschungssystem geübt zu haben scheine" (S. 540). Sieht es bei Xenophon so oder auch nur annähernd so aus, so ist es doch gewiss höchst nöthig, seine Berichte an denen anderer Zeugen zu prüfen. So weit sie mit diesen übereinstimmen oder sich doch ungezwungen mit ihnen vereinigen lassen, werden wir ihnen Glauben schenken dürfen, denn es ist durchaus unwahrscheinlich, dass zwei oder drei Zeugen unabhängig von einander und von gemeinsamen Quellen auf die gleichen Erdichtungen gekommen sein sollten; so weit sie von ihnen abweichen, ist nach den allgemeinen Regeln der historischen Kritik zu untersuchen, welche von zwei Angaben die grössere Wahrscheinlichkeit für sich hat, oder ob sich vielleicht beide als ungenaue Reproduktionen eines Thatbestandes begreifen lassen, der als ihre gemeinsame Grundlage vorauszusetzen ist. Es ist daher ein übel angebrachter Spott und es zeugt von wenig Einsicht in die Natur und die Bedingungen derartiger Untersuchungen, wenn D. S. 37 einer Darstellung, die nach den obigen Grundsätzen verfährt, vorwirft, sie versuche „aus drei Nullen eine positive Grösse herauszurechnen". Plato und Aristoteles sind keine Nullen, und auch Xenophon braucht man noch lange für keine Null zu halten, wenn man ihn auch nicht als so unfehlbar behandelt, wie D. in der Regel. Das aber kommt allerdings jedem Geschichtsforscher unzähligemale vor, dass er verschiedene Angaben und Indicien gegen einander abwägen und durch einander ergänzen muss, und es ist von übler Vorbedeutung, wenn ein Historiker unter Umständen wie diejenigen, mit denen eine Darstellung der sokratischen Philosophie zu rechnen hat, sich dieser Aufgabe glaubt entziehen zu können.

Dem obigen entsprechend bilden nun die Memorabilien die einzige Quelle für Döring's Darstellung der Lehre des Sokrates,

und von den 529 Seiten, auf denen er sich nach seiner bis S. 83 reichenden Einleitung mit dieser Lehre beschäftigt, ist die Hälfte (84—344) von einer Auseinandersetzung über „Disposition und Gedankengehalt der Mem.“ ausgefüllt, welche zugleich eine in alles Einzelne eingehende Paraphrase und einen Sachcommentar zu dieser Schrift bildet, welche aber um so eher auf einen kleineren Umfang hätte beschränkt werden können, da ein Werk wie das vorliegende doch von niemand mit selbständigem Urtheil benützt werden kann, der mit den Memorabilien nicht schon vorher vertraut ist und sie fortwährend zur Hand hat. Hier kann ich nur einige Hauptpunkte aus dieser Erörterung berühren. Für die Disposition der Mem., auf deren Nachweis D. besonderen Werth legt, unterscheidet er zunächst „die Abwehr der Anklage“ und „die positive Rechtfertigung“ des Philosophen: jener sollen die zwei ersten Kapitel des I. Buchs, dieser der Rest der Schrift gewidmet sein. Ergibt nun schon diess das auffälligste Missverhältniss der zwei Haupttheile hinsichtlich ihres Umfangs, so wird dieser Uebelstand dadurch noch erheblich gesteigert, dass D. I, 2, 9—61 (nebst II, 2—10) für Zusätze einer zweiten Redaktion erklärt, weil sie sich auf die Begründung der Anklage beziehen, die Xen. (nach I, 1, 1. 2. 20. I, 2, 1. 62—64) bei der ersten Abfassung seines Werks noch unbekannt gewesen sei und die er erst aus der von Polykrates dem Anytus in den Mund gelegten Rede kennen gelernt habe (S. 86. 99. 290). Dass diess aber freilich eine handgreifliche Missdeutung der xenophontischen Aeusserungen ist, hat Gomperz D. Litt. Z. 1896, 586 bereits nachgewiesen. Mir scheint ein haltbarer Grund für die schon mehrfach ausgesprochene Vermuthung, dass die Stellen, worin sich Xen. auf die „Rede des Anklägers“, d. h. die des Polykrates, bezieht, ein späteres Einschiebsel seien, so wenig vorhanden zu sein, dass ich weit eher glauben möchte, Xen. sei überhaupt erst durch die Schrift des Polykrates zu der seinigen veranlasst worden, und ihr habe er auch die Fassung der Anklage I, 1, 1 zu danken. Dass diese nämlich nicht urkundlich ist, hat mir Schanz Apol. 12 ff. durchaus wahrscheinlich gemacht; Plato aber stellt nicht blos in der Apologie 24 B. 26 B sondern auch im Euthyphro (2 C—3 B), also vielleicht noch vor der Entscheidung

des Processes, durchaus die διαφθορὰ τῶν νέων als den Hauptgegenstand der Anklage voran, und aus seinen Aeusserungen möchte man sich für die Klage, die er auch 24B nicht wörtlich wiederzugeben behauptet, etwa die Fassung combiniren: Σωκράτης ἀδικεῖ τοὺς νέους διαφθείρων καὶ διδάσκων θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζειν ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά. Von den zwei Hauptheilen der Mem., welche D. annimmt, hat bei ihm zwar der erste, von ihm auf wenige Seiten zusammengeschnittene, eine sehr einfache, der zweite dagegen, welcher das ganze übrige Werk (mit Ausnahme der angeblich später eingeschobenen c. 2—10 des 2. Buchs) umfasst, eine so seltsame und logisch so anfechtbare Gliederung, dass die Annahme, er sei überhaupt nicht nach einem einheitlichen Plan ausgearbeitet, sondern in einem längeren Zeitraum aus kleineren, oft nur lose mit einander verknüpften Aufzeichnungen entstanden, ungleich natürlicher scheint als die Voraussetzung, dass Xen. nach der ihm von D. geliehenen Disposition gearbeitet habe. Die Vermuthung (S. 246ff.), welche D. auch schon Arch. IV, 55ff. zu begründen versucht hat, dass mit dem Euthydem B. IV, 2ff. Xenophon selbst gemeint sei, ist nicht allein mit dem sonst von ihm angenommenen streng geschichtlichen Charakter der Memorabilien, sondern auch mit der Art, wie Euth. IV, 2 eingeführt wird, und mit der Thatsache unvereinbar, dass Xen. sonst nie eine erdichtete Person auftreten lässt; und sie ist um so unwahrscheinlicher und entbehrlicher, da wir aus Plato Symp. 222B einen Euthydem kennen, einen hübschen Jungen wie „der schöne Euth." Xenophons, der ebenfalls von Sokrates aufgesucht und in seinen unbedingten Verehrer verwandelt wird. Das Bedenken aber, dass dieser Euth. erheblich älter gewesen sein müsse als der xenophontische, hätte, wenn dem auch so wäre, nicht viel auf sich: da finden sich im Gastmahl noch ganz andere Anachronismen. Indessen steht der Annahme nichts im Wege, dass der „schöne" Euth. IV, 2f. 5f. mit dem I, 2, 29ff. genannten und dieser mit dem Sohn des Diokles im platonischen Gastmahl Eine Person sei; Xen. behauptet ja nicht, dass er bei einem von den IV, 2 erzählten Gesprächen zugegen gewesen sei, und ebensowenig, dass das von ihm angehörte IV, 3 in Euthydem's frühe Jugend falle.

Für den „Grundgedanken" des sokratischen Wirkens und der sokratischen Lehre erklärt D. (S. 365. 384. 436. 456. 471 u. o.) eine Reform der Gesellschaft durch wahre Tüchtigkeit der Leitenden; er nennt seine Lehre, „ihrem Grundgedanken nach, Socialethik, beruhend auf Socialeudämonie"; er behauptet, die sokratische Pflichten- und Tugendlehre beziehe sich nicht auf den Menschen überhaupt, sie sei vielmehr aus dem Gesichtspunkt seiner Gesellschaftsreform entworfen und beziehe sich (wie die Erziehung der platonischen φύλακες) wesentlich auf den Stand der Leitenden, die dadurch mit den für ihre Stellung erforderlichen Kenntnissen und Willensrichtungen ausgerüstet werden sollen; Sokrates sei (S. 415) „nicht Ethiker von Haus aus" und behandle die Ethik „noch nicht als etwas für den Menschen überhaupt geltendes, sondern nur weil sie das hauptsächlichste Erforderniss für die Führer einer verbesserten Gesellschaft sei, werde er zum Ethiker". Während wir also bisher angenommen hatten, Sokrates habe seinen Beruf nach der praktischen Seite in der Neubegründung des sittlichen Lebens, d. h. seiner Begründung auf's Wissen, gesehen, und er habe in diesem Sinn, wie er bei Plato (Apol. 30 A) ausdrücklich versichert, und die Schülerschaft eines Euklides und Phädo, Simmias Kebes und Aristippus bestätigt, auf alle einzuwirken versucht, die sich seiner Einwirkung hingaben, nicht blos Einheimische sondern auch Fremde, und erst eine Folge dieser umfassenderen Tendenz sei es, dass er sich einerseits bewusst war, durch seine wissenschaftlich und sittlich erziehende Wirksamkeit auch gegen das Gemeinwesen eine Pflicht zu erfüllen, andererseits das freimüthig tadelte, was in den Zuständen dieses Gemeinwesens seinen Grundsätzen nicht entsprach — während wir, mit Einem Wort, Sokrates' politische Stellung aus seinen ethischen Ueberzeugungen und diese aus dem Gesammtcharakter seiner Philosophie ableiteten, will D. dieses Verhältniss umkehren und die Ethik des Philosophen nur als ein Mittel zur Erreichung gewisser politisch-socialer Zwecke betrachtet wissen. Einen irgend stichhaltigen Beweis für diese Entdeckung, welche der „beschämenden Unzulänglichkeit" aller bisherigen Untersuchungen über Sokrates ein Ende zu machen bestimmt ist, hat D. allerdings nicht geführt, ja er hat einen solchen

kaum ernstlich versucht. Xenophon's Ausspruch nämlich (I, 2, 6—40), auf den D. (S. 363. 367. 412 u. ö.) immer wieder zurückkommt, dass Sokr. seine Freunde zu der Tugend angeleitet habe, ᾗ πόλεις τε καὶ οἴκους εὖ οἰκοῦσι, würde selbst dann nichts beweisen, wenn er diese Worte als sokratische überlieferte und nicht blos, wie diess thatsächlich der Fall ist, sein eigenes Urtheil über Sokr. in ihnen ausdrückte. Dass die Tugend des Mannes in der Fähigkeit bestehe, seine eigenen und die öffentlichen Angelegenheiten richtig zu behandeln, ist allgemeine Voraussetzung der griechischen Ethik und wird bei Plato (Prot. 318. E. Meno 71E) z. B. auch von Protagoras und dem Gorgiasschüler Meno ausgesprochen; was hätte es da auf sich, wenn sie uns auch bei Sokr. begegnete? Aber ihm gerade wird sie weder von Plato noch von Xenophon zugeschrieben. Und auch dieser selbst erweitert IV, 1, 2 das οἰκίαν τε καλῶς οἰκεῖν καὶ πόλιν durch den Zusatz: καὶ τὸ ὅλον ἀνθρώποις τε καὶ ἀνθρωπίνοις πράγμασιν εὖ χρῆσθαι. Eine Beschränkung der sokratischen Ethik auf die zur Beherrschung des Gemeinwesens erforderlichen Eigenschaften und die Erziehung der „leitenden Männer“ zu behaupten, liegt ihm ferne. Eben so wenig folgt für diese Beschränkung aus dem Umstand (D. S. 449. 503), dass Sokr. bei Xen. II, 1 17. IV, 2, 11) die vollendete Tugend, bei Plato (Euthyd. 291 B f.) die Weisheit als βασιλικὴ oder πολιτικὴ τέχνη bezeichnet. Darin liegt doch nur, dass sie allein zur Leitung des Gemeinwesens befähigt, aber nicht, dass nur die hiefür Bestimmten zu ihr angeleitet werden sollen. Wie wenig Xen. davon bekannt war, räumt D. selbst mittelbar ein, wenn er darüber klagt, dass Xen. „mit den politisch-reformatorischen Tendenzen des Sokr. hinter dem Berg halte und uns ihre letzten Principien kaum in undurchsichtigen Andeutungen ahnen lasse“ (S. 349 vgl. 450), dass er aber selbst auch von diesem systematischen Zusammenhang des von ihm Ueberlieferten „kein deutliches Bewusstsein habe“ (S. 509. 531). Auch Aristoteles „scheint von den socialreformatorischen Bestrebungen des Sokr. nicht einmal die Kunde ihres Vorhandenseins zu besitzen“ (S. 601). Ja, Sokrates selbst hat (S. 531) „wenigstens soweit er sich von den Triebfedern seines Thuns bewusst Rechenschaft gibt, auch sein eigenes Wirken ganz unter dem

individualeudämonistischen Gesichtspunkte betrachtet". Und trotz alledem sollen wir glauben, dass nicht dieser, sondern der social-eudämonistische, der leitende Gedanke seines ethischen Systems gewesen sei!

Mit derselben Willkür, mit welcher D. in diesem Fall Sokrates aufdringt, was ihm fremd ist, wird ihm in einem andern einer von den bezeichnendsten und eingreifendsten Zügen seiner Ethik abgesprochen. Alle unsere Zeugen, Xenophon, Plato in seinen früheren und dem ursprünglich Sokratischen noch näher stehenden Gesprächen, und vor allem Aristoteles sind darüber einig, dass Sokr. nicht blos ein richtiges Handeln ohne das entsprechende Wissen, sondern auch ein verkehrtes Handeln neben dem richtigen Wissen für unmöglich hielt, weil der Mensch doch immer das thue, was er für das beste, d. h. ihm selbst zuträglichste halte, und dass er desshalb alle Tugenden auf Eine, die Weisheit oder das Wissen, zurückführte. (Die Belege Ph. d. Gr. IIa, 141 ff.). Döring nimmt an der Einseitigkeit und der mangelhaften Begründung dieser Meinung Anstoss, und macht desshalb Xenophon (Plato und Aristoteles kommen für ihn auch hier nicht in Betracht) den Vorwurf, dass er den „eigentlichen Sinn" des sokratischen Satzes „nur unzulänglich ausgedrückt" habe, dass uns bei ihm „eine einseitige und missverständliche Betonung der conditio sine qua non des sittlichen Handelns vorliege, als wäre sie das ganze zum Zustandekommen desselben benöthigte Erforderniss" (S. 180f. 214), kurz er nöthigt die Verbesserungen und Einschränkungen, die Aristoteles und auch Plato in seinen reiferen Jahren an der sokratischen Tugendlehre vornahmen, schon dem geschichtlichen Sokrates auf. Es liegt am Tage, wie wenig ein solches Verfahren mit dem Kanon übereinstimmt, den D. selbst (s. o.) S. 71 aufgestellt hat, dass es ein Beweis der Geschichtlichkeit sei, wenn etwas, das Xen. berichtet, über sein eigenes Verständniss und seinen Gedankenkreis hinausgeht; denn in Xenophon's Kopf ist die Paradoxie, dass es unmöglich sei, gegen besseres Wissen zu fehlen, und dass desshalb alle Tugenden auf's Wissen zurückzuführen seien, doch gewiss nicht gewachsen; von dem, was er Mem.

IV, 2, 19f. als sokratisch berichtet, sagt er selbst Agesil. 11, 9[1]) das Gegentheil.

Joël, Der λόγος Σωκρατικός. Arch. f. Gesch. d. Phil. IX, 50—66 — eine Rekapitulation und Vertheidigung der Annahmen über die Litteratur der sokratischen Schulen, von denen J. in seinem Bd. VII, 101ff. besprochenen Werk ausgeht, ist unsern Lesern bekannt, und so kann sich jeder sein Urtheil darüber selbst bilden, in welchem Verhältniss in diesem (wie nach J. in jedem) λόγος Σωκρατικὸς Dichtung und Wahrheit gemischt sind. Ich meinestheils hätte zu Joëls Ausführungen zwar ziemlich viel zu bemerken, will diess aber hier unterlassen, und mich auch dabei nicht weiter aufhalten, dass mich J. S. 64 verschiedene Dinge (man muss fast glauben: in einem mit mir angestellten Verhör) „gestehen" lässt, worauf ich schon längst, und theilweise zuerst, aufmerksam gemacht habe, und dass er ebd. allen bisherigen Geschichtschreibern der alten Philosophie den „Nonsens" vorrückt, Euthydem und Dionysodor für historische Persönlichkeiten zu halten. Den letzteren ist er nachsichtig genug desshalb nicht ganz unverzeihlich zu finden, weil „man eben bisher gewohnt war, Plato als steifen Sophistenpolemiker wörtlich ernst zu nehmen"; dass dagegen Euthydem von Aristoteles mit einem Fangschluss angeführt wird, welcher sich in dem platonischen Gespräch gar nicht findet, scheint in Joël's Augen kein mildernder Umstand zu sein.

2. Plato.

Apelt, Die Definition des ON in Platons Sophistes. Jahrbb. f. class. Philologie 1895, S. 257—272.

Meine Anzeige seiner „Beiträge z. Gesch. d. griech. Philosophie", Bd. V, 543ff. dieser Zeitschrift, veranlasste A. zu einer Abhandlung: „Platons Sophistes und die Ideenlehre", welche von mir Bd. VIII, 127ff. besprochen worden ist. In der vorliegenden

[1]) Die Aechtheit dieses Kapitels vorausgesetzt, für welche I. Bruns neuerdings in einer gründlichen Untersuchung (Kieler Programm zum 27. Jan. 1895) eingetreten ist.

Auseinandersetzung versucht er nun die Bedenken zu entkräften, mit denen ich der früheren a. a. O. entgegengetreten bin; und so ermüdend solche durch Jahre sich hinziehende Verhandlungen den Lesern zu sein pflegen, darf ich mich doch der Pflicht nicht entziehen, den unsrigen in möglichster Kürze zu berichten, was er gegen mich einwendet, und was ich ihm zu erwiedern habe. — Der platonische Sokrates sagt Soph. 247 D: λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰσάπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις. Aus diesen Worten hatte ich geschlossen, dass Plato in der Zeit, als er den Sophisten verfasste, dem ὄντως ὄν, und somit auch den Ideen, die jedenfalls zu den ὄντως ὄντα gehören, (mögen sie nun ganz mit ihnen zusammenfallen oder möchte es ausser ihnen noch andere ὄντως ὄντα geben) eine wirkende Kraft zugeschrieben habe; denn wenn das constitutive Merkmal des Seienden nichts anderes ist als die Kraft, so folgt unmittelbar, dass nichts ein ὄν, und vollends ein ὄντως ὄν, sein kann, dem dieses Merkmal fehlt. A. kann sich zu dieser, wie mir scheint unabweislichen, Folgerung nicht entschliessen, die allerdings mit seiner Annahme unvereinbar ist, der zufolge Plato unter den Ideen niemals etwas anderes verstanden hätte als die Urbilder, denen Gott als die einzige wirkende Kraft gegenüberstehe. Er will daher Plato's obenangeführte Erklärung, so unbedingt sie auch lautet, nicht als seine wahre Meinung, sondern (wie er sich früher ausdrückte) als einen „interimistischen Nothbehelf“ angesehen wissen, und er stützt diese Behauptung auch jetzt wieder darauf, dass Plato nach den angeführten Worten des Sokrates den Theätet sagen lässt: da die Materialisten (Antisthenes) οὐκ ἔχουσιν ἐν τῷ παρόντι τούτου βέλτιον λέγειν, δέχονται τοῦτο, und Sokrates erwiedert: καλῶς· ἴσως γὰρ εἰς ὕστερον ἡμῖν τε καὶ τούτοις ἕτερον ἂν φανείη. In den letzteren Worten soll nämlich Sokr. nach A. S. 258 aussprechen, „dass sich das, was er behaupte, nicht so verhalte, wie er behaupte, sondern wahrscheinlich anders; „sie sollen (S. 259)“ auf's klarste bezeugen, dass es sich doch wohl anders verhalten möchte“. Wer nicht glauben kann, dass Plato fähig gewesen wäre, seinen Sokrates das,

was er soeben ohne jeden Vorbehalt als seine Ueberzeugung ausgesprochen hat (λέγω δή, τίθεμαι γάρ, nicht etwa: τανῦν μοι δοκεῖ oder ähnliches) in demselben Athem für „wahrscheinlich“ falsch erklären zu lassen, der wird diese Deutung für unmöglich halten. Es bedarf ihrer aber auch gar nicht: das καλῶς u. s. w. ist einfach zu übersetzen: „Gut, denn wir und sie könnten ja vielleicht später auf eine andere Meinung kommen“. Theätet wird für die Beschränkung seiner Aussage auf das παρὸν belobt, weil sowohl Sokrates als seine Gegner ihre Ansicht möglicherweise später ändern könnten; dass diess wahrscheinlich sei, wird mit keinem Wort angedeutet. Den Zweck jener Bemerkung sehe ich fortwährend darin, dass dadurch eine nähere Begründung der von Sokr. ohne Beweis vorgetragenen Zurückführung des Seins auf die δύναμις an dieser Stelle abgelehnt, aber nicht darin, dass diese Bestimmung selbst in Frage gestellt werden soll. Zur Erläuterung und Bestätigung dieser Annahme habe ich (Bd. VIII, 128) auf einige analoge Fälle verwiesen: Soph. 254B. Phileb. 23D. Tim. 38E. A. bemängelt diese Analogieen, und ganz gleich sind sich zwei Fälle ja nie; aber darin treffen sie alle zusammen, dass sich der Redende in ihnen die Möglichkeit einer späteren Aenderung seiner derzeitigen Ansicht oder Absicht vorbehält, ohne doch damit eine solche Aenderung für wahrscheinlich erklären zu wollen. Auch die Stelle, an die A. erinnert, Rep. IV, 437A, spricht lediglich für mich. Sokrates sagt hier, nachdem er den Satz des Widerspruchs aufgestellt und gegen eine mögliche Einwendung vertheidigt hat: um aber durch solche Erörterungen nicht zu lang aufgehalten zu werden, ὑποθέμενοι ὡς τούτου οὕτως ἔχοντος εἰς τὸ πρόσθεν προΐωμεν, ὁμολογήσαντες, ἐάν ποτε ἄλλῃ φανῇ ταῦτα ἢ ταύτῃ, πάντα ἡμῖν τὰ ὑπὸ τούτου ξυμβαίνοντα λελυμένα ἔσεσθαι. Er setzt es also anscheinend als denkbar, dass er an dem Satz des Widerspruchs einmal irre werden könnte. Aber wird irgend jemand daraus schliessen wollen, dass Plato diess wirklich für möglich gehalten hat? Liegt nicht vielmehr am Tage, dass er in diesem Fall gerade so verfahren ist, wie meiner Ansicht nach Soph. 247E: er behandelt das, was ihm unbedingt feststeht, als etwas, worüber er später möglicherweise noch anderer Meinung werden könnte, nur

um sich mit dieser Wendung für die ihm eben vorliegende Untersuchung das μηκύνειν zu ersparen, ohne das eine abschliessende Erörterung der Sache nicht möglich wäre. Wie weit Plato davon entfernt war, mit seiner Zurückführung des Seins auf die Kraft nur eine vorläufige Bestimmung geben zu wollen, die er voraussichtlich später wieder fallen lassen werde, beweist er auf's augenscheinlichste dadurch, dass er dieselbe sofort (248C ff.) ausführlich gegen die „Ideenfreunde“ (die Megariker) vertheidigt, welche die δύναμις τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν nur dem Werdenden (der γένεσις), nicht aber dem Seienden (der οὐσία) zuerkennen wollten. Diese Ansicht, bemerkt er 248C—249B, sei unhaltbar, denn 1) werde die οὐσία von der Seele erkannt, das Erkanntwerden aber sei ein Leiden und ebendamit auch ein κινεῖσθαι, und 2) lasse sich dem παντελῶς ὂν Bewegung, Leben, Seele und Vernunft doch unmöglich absprechen, es könne nicht νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι. Von dieser Erklärung hatte nun A. (Beitr. S. 73) behauptet: ihr zufolge werde das Seiende nur in so weit bewegt, als es erkannt wird; in der Folge (Jahrb. f. Phil. 1892, 533) verbesserte er sich stillschweigend, indem er sagte: „insoweit es erkannt wird und geistig belebt ist, insoweit — und nicht weiter — ist das Seiende bewegt“; und diese These ist es, die er auch in seiner neusten Abhandlung S. 261ff. geschickt und eifrig vertheidigt. Ich meinerseits vermag fortwährend von seinem „nur“, seinem „insoweit und nicht weiter“, bei Plato nichts zu finden. Die „Ideenfreunde“ hatten bestritten, dass dem Seienden ein ποιεῖν und πάσχειν zukomme; Plato sucht ihnen nachzuweisen, dass sie ihm beides beizulegen genöthigt seien, wenn sie nur einräumen, was auch sie, wie er glaubt, nicht leugnen können: das πάσχειν, wenn sie zugeben, dass das Seiende erkannt werde, das ποιεῖν (an dessen Stelle aber 248Ef. die κίνησις tritt), wenn sie ihm Denken, Leben und Seele zugestehen. Dass dagegen das πάσχειν des Seienden nur im Erkanntwerden, sein ποιεῖν (nach A. S. 262) nur in der „Geistigkeit und Denkthätigkeit“ bestehe, deutet Plato mit keinem Wort an. Er bezeichnet vielmehr schon bei der ersten Einführung des Satzes, um dessen Begründung es sich hier handelt, der Gleich-

stellung von οὐσία und δύναμις (247 D[2]) s. o.) das ποιεῖν als ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν und das πάσχειν als παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, also gleichfalls von einem Andern; er denkt mithin bei der Kraft, in der das Wesen des Seins bestehen soll, und somit auch bei der Bewegung, die er ihm beilegt, nicht blos an die innere Thätigkeit des Denkens oder des geistigen Lebens überhaupt, sondern auch an eine auf Anderes gerichtete, das, was wir eine wirkende Kraft nennen. Worin ihr Wirken sich äussere, sagt er uns nicht, und wir haben kein Recht, auf diese Frage ihm eine bestimmte Antwort unterzulegen: es ist ja auch möglich, dass er damals sich selbst noch damit begnügte, vorerst die allgemeinsten Grundlagen seiner Ontologie wissenschaftlich sicher zu stellen, indem er gegen Antisthenes die Unkörperlichkeit, gegen Parmenides die Vielheit, gegen Euklides die Lebendigkeit und Kraftthätigkeit des wahrhaft Seienden erwies, und dass er durch diese Untersuchung seine Eigenthümlichkeit im Unterschied von verwandten Geistesrichtungen auch sich selbst erst vollständig zum Bewusstsein brachte. Eben so wenig hat es auf sich, dass später (265 C—E), ausser allem Zusammenhang mit der Erörterung über Begriff und Wesen des Seins, um die Eintheilung der hervorbringenden Kunst in die menschliche und die göttliche zu begründen, gefragt wird, ob die Naturprodukte ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος entstehen, und diese Frage verneint wird. A. S. 263 glaubt freilich, in dem nämlichen Dialog, in dem Plato „die schöpferische Thätigkeit ausschliesslich der Gottheit zuweise, könne er sie nicht auch allen übrigen Ideen haben zuschreiben wollen". Allein es handelt sich weder in der Erörterung Soph. 248 A ff. um eine „schöpferische" Thätigkeit der Ideen, sondern nur darum, ob ihnen überhaupt ein ποιεῖν, ein auf Anderes gerichtetes Wirken zukomme, noch an unserer Stelle darum, jede andere Ursächlichkeit, als die göttliche, von der Betheiligung an der Entstehung der Naturdinge auszuschliessen. Diese Dinge, sagt Sokrates, verdanken ihr Dasein „keinem andern als der Gottheit" (die Worte erlaubten aber auch

---

[2]) Einer Stelle, gegen deren Herbeiziehung sich A. S. 263 zwar verwahrt, auf die aber Plato selbst in der Erörterung mit den „Ideenfreunden" 248 C ausdrücklich verweist.

die Erklärung: als einer Gottheit). Diess kann er aber auch sagen, wenn seine Meinung nur die ist, dass die Gottheit die letzte und massgebende Ursache der Naturprodukte sei, ohne dass damit das Vorhandensein weiterer, natürlich von der Gottheit abhängiger, Ursachen geleugnet werden soll[3]). Und dass Dem wirklich so ist, erhellt aus dem nächstfolgenden, wo Plato seiner Ansicht statt des oben angeführten negativen den positiven Ausdruck gibt: τὰ φύσει λεγόμενα ποιεῖσθαι θείᾳ τέχνῃ, τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης. Nicht die Gottheit unmittelbar und mit Ausschluss aller Zwischenursachen bringt sie hervor, sondern die Natur in der ihr von der Gottheit vorgeschriebenen Weise. So wenig es daher unserer Stelle widerstreitet, dass die sterblichen Wesen im Timäus von den gewordenen Göttern gebildet werden, ebensowenig würde es ihr widerstreiten, wenn Plato angenommen hätte, dass neben der Idee des Guten (welche auch nach Apelt von der Gottheit nicht verschieden ist) auch die ihr untergeordneten Ideen an der Entstehung der Dinge thätigen Antheil haben. Indessen sind wir nicht zu der Voraussetzung berechtigt, dass Plato bei der Untersuchung Soph. 247 C ff. sich auch schon gefragt habe, wie sich die Thätigkeit der Ideen zu der der Gottheit verhalte. Aus S. 265 C f. lässt sich daher über die allgemeine Frage nach der wirkenden Kraft des ὄντως ὂν kein Aufschluss gewinnen. — Was A. S. 264—266 weiter gegen meine ganze Behandlung der Ideenlehre in der Phil. d. Gr. bemerkt, übergehe ich, da ich zur eingehenden Widerlegung der Vorwürfe, die er ihr macht, hier noch weniger Raum hätte, als er auf ihre Begründung verwendet hat. Im wesentlichen kommt sein Widerspruch gegen mich darauf hinaus, dass Plato seiner Ansicht nach

---

[3]) Οὐκ ἄλλο ἤ, οὐκ ἄλλο πλὴν steht ja im Griechischen, wie „kein anderer als" im Deutschen, nicht blos um jede andere Bestimmung als die, der es vorgesetzt ist, abzuwehren, sondern oft auch nur, um die letztere emphatisch als das wesentliche und unbedingt gültige hervorzuheben. Wenn z. B. Soph. 228 A. D. gesagt wird, die στάσις sei nichts anderes als die διαφθορὰ τοῦ φύσει ξυγγενοῦς, die Hässlichkeit nichts anderes πλὴν τὸ τῆς ἀμετρίας γένος, das ἀγνοεῖν οὐδὲν ἄλλο πλὴν παραφροσύνη, 247 E, das ὂν sei οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις, so soll damit die Möglichkeit, auch noch weiteres von ihnen auszusagen, gewiss nicht bestritten werden.

nur die Idee des Guten oder die Gottheit für eine wirkende Ursache, die übrigen Ideen dagegen für blosse Typen gehalten wissen will, denen Gott die Dinge nachbildet. Ich habe darüber schon Bd. V, 547f. gesprochen, und will hier nur beifügen, dass die Ideen, an welche auch A. bei dem παντελῶς ὂν 249 A an erster Stelle denkt, wenn ihnen νοῦς und ψυχὴ zukommt, nothwendig als wirkende Kräfte gedacht werden müssen; denn die Seele ist ja schon nach dem Phädrus die ἀρχὴ κινήσεως nicht blos für sich selbst sondern auch für alles andere. — Die Behauptung, dass Aristoteles die Definition des Seienden Soph. 247 E nicht für ächt platonisch gehalten haben könne, da er sonst mit der Versicherung, dass die Ideen unbewegt seien, einen „gröblichen Betrug" begangen hätte, sucht A. in seiner neusten Abhandlung ausführlich zu vertheidigen; indessen kann ich ihm hier nicht in alle seine Ausführungen folgen. Wenn ich ihm entgegengehalten hatte, dass Aristoteles Top. VI, 10. 148 a 18 die Definition des ὂν als des δυνατὸν ποιεῖν καὶ πάσχειν gerade desshalb tadle, weil sie auf die Ideen als ἀπαθεῖς und ἀκίνητοι nicht passe, so konnte er dagegen allerdings mit Recht einwenden, jener Tadel beziehe sich nach dem Zusammenhang nicht auf die Definition des ὂν im Sophisten, sondern auf solche Begriffsbestimmungen, in denen (wie bei der Definition des Menschen als ζῷον θνητόν, welche auf den αὐτοάνθρωπος nicht passt) πρόςκειται τὸ ποιητικὸν ἢ παθητικόν. Allein die Beweiskraft dieser Stelle ist damit nicht beseitigt. Denn wenn ihr zufolge Aristoteles jede Definition auf die Ideen unanwendbar fand, in der ein Thun oder ein Leiden unter die Merkmale des definirten Begriffs aufgenommen ist, musste er eine solche mindestens ebenso unanwendbar finden, welche, wie die des ὂν im Sophisten, das Thun und das Leiden sogar zu den einzigen Merkmalen des definirten Begriffs macht. Hätte er andererseits, wie A. darzuthun sucht, ein Thun und Leiden gekannt, welches sich mit dem ἀπαθὲς und ἀκίνητον der Ideen verträgt, und bei Soph. 247 D an dieses mit Ausschluss jedes andern gedacht, so müsste er nothwendig diese beiden Arten des ποιεῖν und πάσχειν unterscheiden, und dürfte nicht schlechtweg sagen: ἁπλῶς δ' οἷς πρόςκειται τὸ ποιητικὸν ἢ παθητικόν, ἀνάγκη διαφωνεῖν ἐπὶ τῆς ἰδέας τὸν ὅρον u. s. w. Aber von dieser Unter-

scheidung findet sich bei ihm keine Spur; er sagt vielmehr ohne jeden Vorbehalt, trotz Plato's Erklärung über die Bewegtheit des παντελῶς ὄν, von der doch auch A. nicht bezweifelt, dass sie ihm bekannt war[4]), nicht blos Top. 148a20: ἀπαθεῖς γὰρ καὶ ἀκίνητοι δοκοῦσιν αἱ ἰδέαι τοῖς λέγουσιν ἰδέας εἶναι, sondern auch Metaph. I, 9. 992b 7: wenn die Bestandtheile der Ideen, das Grosse und Kleine Grund der Bewegung wären, δῆλον ὅτι κινήσεται τὰ εἴδη (was doch, ist die Meinung, Plato's Lehre durchaus widersprechen würde). Daran, dass ihnen die Bewegung in irgend einem Sinn zukommen könnte, denkt Aristoteles offenbar nicht. Er legt eben seiner Darstellung und Kritik der Ideenlehre nicht dasjenige Bild derselben zu Grunde, welches wir uns mosaikartig aus den platonischen Schriften zusammenzusetzen genöthigt sind, aus denen er seinerseits nur eine einzige auf die Ideen als solche bezügliche Stelle anführt (vgl. Ph. d. Gr. II a, 467f.), sondern das, welches ihm durch den Mund seines Lehrers in zusammenhängender Darstellung überliefert und von ihm selbst in Schriften niedergelegt war. Er nimmt daher auch (abgesehen von Metaph. XIII, 1078b 9) keine Rücksicht auf die Allmählichkeit, mit der sich die Bildung der Ideenlehre vollzogen zu haben scheint, und die davon unzertrennlichen Schwankungen im Einzelnen: sie ist ihm eine in sich abgeschlossene Theorie, die er so, wie sie ihm als fertiges Ganzes entgegengetreten war, seiner Prüfung unterzieht. So macht er ja auch Metaph. I, 9. 991a 20 ohne Rücksicht auf den Demiurg des Timäus, den er wohl zur mythischen Einkleidung rechnete, der Lehre von der Urbildlichkeit der Ideen den Vorwurf, das sei eine Phrase, die nichts erkläre; τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον; A. S. 269 sucht den offen daliegenden Sinn dieser Worte mittelst einer, auch sprachlich bedenklichen, Deutung wegzuschaffen, zu der er selbst kein rechtes Vertrauen zu haben scheint. Diess ist jedoch um so unstatthafter, da es bekanntlich eine von Aristoteles' stehenden Einwendungen gegen die Ideenlehre ist, dass sich die Entstehung der Dinge aus den Ideen nicht er-

---

[4]) Vgl. S. 267, wo aber Ph. d. Gr. IIa, 457,1[4] (401[3]) ebenso wenig beachtet ist, wie S. 268,4 der Umstand, dass ich den grösseren Hippias Plato absprече.

klären lasse, da ihnen die bewegende Kraft fehle. Vgl. z. B. Metaph. I, 9. 991a9. 992b25. XII, 6. 1072b14. c. 10. 1075b27 und die Worte 991b4: τῶν εἰδῶν ὄντων ὅμως οὐ γίγνεται τὰ μετέχοντα, ἐὰν μὴ ᾖ τὸ κινῆσον. Diese Worte besagen in etwas veränderter Fassung genau das gleiche wie die vorhergehenden 991a20: nicht, dass die wirkende Ursache von den Ideen verschieden sei und als Gottheit neben ihnen stehe, sondern dass sie der Ideenlehre ganz fehle. — Um schliesslich noch mit Uebergehung einiger weiteren Punkte, bei denen ich um eine Antwort auch nicht verlegen wäre, noch die Bemerkungen über den Megariker Stilpo zu berühren, mit denen A. seine Abhandlung beschliesst, so hatte er Beitr. S. 89f. behauptet, die im Sophisten bekämpften „Ideenfreunde" seien durch einen „Abfall von der Alleinslehre", also der Lehre des Euklides, zu der Annahme einer Mehrheit von Begriffen gekommen, und er hatte zum Beweis dafür, dass jener Abfall wirklich stattgefunden habe, auf den eristischen Schluss verwiesen, welchen Diog. II, 119 von Stilpo berichtet. Diess veranlasste mich zu dem Nachweis (Bd. V, 551), dass die megarische Schule bis auf Stilpo, und dieser selbst, an der Einheitslehre Euklid's festhielt. Wenn sich nun Apelt (Jahrb. f. Phil. 1892, 539) hiegegen darauf berief und auch jetzt wieder (S. 272) darauf beruft, dass ich doch selbst Stilpo als einen Vertreter der megarischen Begriffslehre (aber nicht der im Sophisten bei den „Ideenfreunden" vorausgesetzten Mehrheit von Ideen) behandle, so weiss ich wirklich nicht, was ich zu dieser Art von Widerlegung sagen soll. Apelt war es doch, der behauptete, Stilpo sei von der Einheit des Seins zu der Mehrheit der Begriffe zurückgekehrt, und ich suchte zu beweisen, dass er sich dieses „Abfalls" nicht schuldig machte. Die „chronologischen Belehrungen" über die Lebenszeit Stilpo's (Bd. VIII, 132), von denen mich A. a. a. O. versichert, sie haben für ihn „gar keine Bedeutung", hat er selbst dadurch nothwendig gemacht, dass er (Jahrb. f. Phil. 1892, 539) die Vermuthung äusserte, die Erörterungen des Sophisten über die Gemeinschaft der Begriffe richten sich „gegen Stilpon und die Megariker". Solange er diese Vermuthung festhält, kann ich auf den Nachweis der chronologischen Schwierigkeiten nicht verzichten, in die sie uns verwickeln würde.

Apelt, O., Platons Sophistes in geschichtlicher Beleuchtung. Rhein. Mus. f. Philol., Bd. L. S. 394—452.

Diese zweite Abhandlung Apelt's aus dem gleichen Jahr wie die ebenbesprochene hat es nicht mit der exegetischen und litterargeschichtlichen Auffassung des Sophisten zu thun, sondern mit der historischen und philosophischen Würdigung seiner logisch-metaphysischen Theorie über das Seiende und Nichtseiende, die Beziehungen der Begriffe (κοινωνία τῶν γενῶν) und ihren Ausdruck in den Urtheilen S. 249D—264B. Nach einer Besprechung der sophistischen Sätze, dass kein Nichtseiendes, und somit kein Unwahres gedacht und gesagt werden könne, dass man von keinem A ein B aussagen könne u. s. w., gibt A. zunächst S. 400—407 eine Analyse der oben bezeichneten Erörterungen des Sophisten, welche auch auf die Erklärung einzelner Stellen eingeht[5]). Er bespricht sodann S. 407—422 im Anschluss an Fries den Unterschied zwischen den wirklichen Urtheilen und den blossen „Vergleichungsformeln", indem er unter den letzteren solche Aussagen versteht, in denen nicht, wie in den allgemeinen, partikulären und singulären Urtheilen, einem bestimmten Subjekt ein bestimmtes Prädikat beigelegt oder abgesprochen wird, sondern nur zwei Begriffe in Beziehung auf ihre Identität oder Verschiedenheit verglichen werden („Stern ist nicht Körper" u. dgl.). Darin, dass er diese zwei Arten von Aussagen nicht unterschieden habe, glaubt A., bestehe der Grundfehler der platonischen Theorie über das Sein des Nichtseienden, während Aristoteles durch seine Lehre von

[5]) Ich erwähne hier nur die von 253D, wo A., in der Sache mit Bonitz, Plat. Stud. 170,15[3] einverstanden, statt (μίαν ἰδέαν) δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ ξυνημμένην vorschlägt: ἓν ἑνὶ ξυνημμ. So viel bestechendes aber dieser Vorschlag — strenggenommen keine Aenderung, sondern nur eine andere Lesung des handschriftlich Ueberlieferten — hat, so gibt doch auch das ἐν ἑνὶ ξυνημμ. einen annehmbaren Sinn. „In einem Punkte verknüpft" mit einem anderen wird man einen Begriff dann nennen können, wenn er nur in einer einzigen Beziehung auf ihn anwendbar ist, etwa wie das ταὐτὸν nur insofern jedem Ding zukommt, wiefern jedes mit sich selbst identisch ist. Für diese Erklärung spricht 254B, wo die vier 253D unterschiedenen Fälle in umgekehrter Ordnung rekapitulirt werden und unserem ἐν ἑνὶ ξυνημμένην das ἐπ' ὀλίγον κοινωνεῖν entspricht.

den προτάσεις ἀόριστοι (die A. an sich richtig auffasst, aber seinen „Vergleichungsformeln“ doch wohl zu nahe rückt) auf jenen Unterschied zuerst aufmerksam gemacht habe; im übrigen will er den Werth der Untersuchung über die κοινωνία τῶν γενῶν nicht verkennen. — Nach den gleichen Gesichtspunkten werden S. 422—428 Plato's Bestimmungen über „Verschiedenheit, Widerspruch und Widerstreit“, S. 428—439 seine Behandlung des Nichtseienden beleuchtet, der nicht ohne Grund im Anschluss an Arist. Metaph. 1089a 1ff., vorgeworfen wird, dass sie zwischen dem qualitativen und dem modalen Sein, m. a. W. zwischen dem „Ist“ als Zeichen der Copula und dem „Ist“ als Ausdruck der Existenz nicht unterscheide. S. 439—452 beschäftigt sich A. mit dem „modernen Platonismus“ Reinhold's, Schelling's und Hegel's. Wenn er unter dieser Ueberschrift auch mir die unverdiente Ehre erweist, der beiläufigen Bemerkung, welche sich Ph. d. Gr. IIa, 679,1 findet, einige Seiten zu widmen, so ist hier natürlich nicht der Ort, auf eine logische Frage als solche näher einzugehen; doch will ich zur Erläuterung meiner dortigen Aeusserung einiges bemerken. Da Aristoteles die Copula noch nicht als selbständigen Bestandtheil des Urtheils erkannt hatte, war es ihm auch entgangen, dass der Gegensatz der Bejahung und Verneinung, der contradiktorische Gegensatz, nur in ihr seinen Sitz hat, und daher nur zwischen Urtheilen, nicht zwischen unverbundenen Begriffen stattfinden kann, und er hatte infolge davon auch die Bestimmung, dass von den zwei Gliedern eines contradiktorischen Gegensatzes (einer ἀντίφασις) jedem Subjekt das eine oder das andere zukomme, ganz allgemein, in einer die Begriffe mit einschliessenden Fassung, ausgesprochen (Metaph. X, 7. 1056a33 u. a. St.). So hat sich denn seitdem in der Logik der Satz fortgepflanzt, welchen Neuere den „Satz der Bestimmung“ genannt haben: „Alles ist entweder A oder Non-A“. Allein so gewiss es ist, dass Alles entweder A ist oder nicht A ist, dass jedem (eindeutig bestimmten) Subjekt jedes (eindeutig bestimmte) Prädikat entweder zukommt oder nicht zukommt, so wenig folgt daraus, dass jedes entweder A oder non-A ist. Diese Behauptung ist vielmehr offenbar falsch. Versteht man nämlich unter dem non-A, dem Wortlaut entsprechend, alles, was

nicht A ist, so fielen unter den Gegensatz von A und non-A auch alle disparate Begriffe; solche können aber sehr wohl, je nach den Umständen, demselben Subjekt zugleich zukommen oder zugleich fehlen: roth ist nicht rund, ist im Verhältniss zu ihm ein non-A, aber derselbe Körper kann roth und rund, oder auch keines von beiden sein. Sollte non-A andererseits, wie Apelt S. 448 will, nur das, aber auch alles das bedeuten, „was aus A ausgeschlossen ist", so ständen A und non A nicht im Verhältniss des contradiktorischen, sondern des conträren Gegensatzes; es könnte freilich kein Ding A und non-A zugleich sein, aber es könnten und müssten unzählige Dinge weder A noch non-A sein: die Zahl ist weder roth noch grün, die Musik weder viereckig noch rund. Auch bei dieser Deutung zeigte sich daher der „Satz der Bestimmung" unhaltbar. Diess und nichts anderes habe ich a. a. O., vielleicht allzu kurz, angedeutet, und dabei wird es, wie ich denke, auch bleiben.

Eine dritte Abhandlung von O. Apelt, seine treffende Widerlegung von F. Horn's (Bd. VIII, 586 kurz besprochener) Athetese des Philebus, bringt unser Archiv IX, 1—23.

Siebeck, H., Platon als Kritiker aristotelischer Ansichten. I. Der Parmenides. II. Der Philebus. III. Der Sophistes. Sonderabdruck a. Ztschr. f. Philos. 107. Bd. 1895. S. 1—28. 161—176. 108. Bd. 1896. S. 1—18. 109f.

Nachdem Ueberweg schon 1861 nachzuweisen versucht hatte, dass der Parmenides eine gegen Aristoteles und seine Kritik der Ideenlehre gerichtete Streitschrift eines Akademikers sei, und Tocco schon 1876 in seinen, Siebeck erst nachträglich zu Gesicht gekommenen, Ricerche Platoniche S. 195ff. die Vermuthung ausgesprochen hatte, dass nicht allein der Parmenides sondern auch der Philebus und der Sophist auf die Einwendungen Bezug nehmen, die Aristoteles noch bei Lebzeiten seines Lehrers gegen die Ideenlehre erhoben hatte, schlägt S. in den drei obengenannten Abhandlungen den gleichen Weg ein, wie Tocco. Er wirft zunächst in der ersten von ihnen die Frage auf, ob nicht auch dann, wenn der Parmenides ächt ist, in demselben die aristotelische

Kritik der Ideenlehre berücksichtigt sein könne und berücksichtigt sei. Diese Frage ist nun gewiss vollkommen berechtigt; aber sie mit dem Verf. zu bejahen, würde ich mir nicht getrauen. S. bemerkt zunächst S. 2f. nach Ueberweg's Vorgang, dass mit Aristoteles, dem zweiten Mitunterredner des Parmenides, auf den Stagiriten hingedeutet werde, und er findet, dass auf diesen auch das πολλῶν ἔμπειρος καὶ οὐκ ἀφυής 135 A auf's beste passe. Allein das letztere gilt ja weder dem Aristoteles des Dialogs noch einem Gegner der Ideenlehre, sondern denen, welche sich von ihrer Wahrheit überzeugen lassen sollen; und in dem ersteren könnte man nur dann etwas anderes sehen als ein Spiel des Zufalls, bezw. ein Phantasiespiel neuerer Gelehrten, wenn 1) die Einwürfe gegen die Ideen dem Aristoteles und nicht vielmehr dem Parmenides in den Mund gelegt wären, und wenn 2) vorher bewiesen oder wenigstens wahrscheinlich gemacht wäre, dass der Parmenides mindestens ein Jahrzehend nach Aristoteles' Eintritt in die platonische Schule, der 366 v. Chr. in Aristoteles' 18. Lebensjahr stattfand, verfasst wurde; denn früher könnte dieser doch kaum Plato's Vorträge über die Ideen angehört und in Schriften kritisirt haben. Denkt man sich dagegen seine Abfassung früher, so liegt nichts vor, als dass Plato eine Nebenrolle in seinem Gespräch einem uns auch aus Xen. Hell. II, 3, 2 bekannten Mann übertrug, welcher zufällig den gleichen Namen führte, wie in der Folge ein Schüler Plato's, der ihm, als er den Parm. schrieb, noch unbekannt, vielleicht noch nicht geboren war. Und daran ist, wie auch Ueberweg einräumt (Unters. plat. Schr. 182) nichts auffallendes. Es hat es ja doch auch (ausser Joël) noch niemand auffällig gefunden, dass im Euthydem der Sophist, nach dem dieses Gespräch benannt ist, den gleichen Namen trägt wie der bekannte Sokratiker; oder dass im Theätet zwei Männer vorkommen, von denen der eine mit dem berühmten Mathematiker Euklides den Namen, der andere mit dem cyrenaischen Philosophen Theodorus ausser dem Namen auch noch die Vaterstadt gemein hat; oder dass im Politikus neben Sokrates noch ein gleichnamiger Jüngerer auftritt. — Viel beachtenswerther ist jedenfalls der Nachweis (S. 3ff.), dass von den Einwürfen gegen die Ideenlehre, welche Plato dem Parmenides in den Mund legt,

mehr als einer uns auch bei Aristoteles begegnet. Der τρίτος ἄνθρωπος (Parm. 131 E f.) wird Metaph. I, 9. 990 b 17. Top. IX, 22. 178 b 36 als eine bekannte und nach Arist. offenbar gültige Einwendung gegen die Ideen angeführt. Wenn Parm. 131 A ff. bemerkt wird, falls die Idee mehreren ausser einander befindlichen Dingen inwohnte, müsste sie auch ausser sich selbst sein, und sie müsste in jedem von jenen Dingen entweder ganz oder nur theilweise sein u. s. w., so berührt sich hiemit nicht nur Metaph. VII, 14. 1039 a 26 ff., sondern auch, und noch genauer, Fr. 189 (b. Alex. zu Metaph. 991 a 8 S. 97, 27—98, 24) aus dem 2. Buch π. ἰδεῶν, einer Schrift, welche ebenso, wie die π. φιλοσοφίας (Fr. 4), noch vor Plato's Tod verfasst zu sein scheint. An Parm. 134 D erinnert Metaph. I, 9. 991 a 12 (XIII, 5. 1079 b 15). VI, 6. 1031 a 31. Was lässt sich aber hieraus schliessen? Eine Berücksichtigung der Metaphysik im Parmenides wäre nur dann möglich, wenn dieser unächt wäre. S. hält ihn ja aber nicht blos für ächt, sondern er sucht auch S. 6 ff. zu erweisen, dass er in der Metaphysik berücksichtigt sei. Er findet es jedoch wahrscheinlich, dass Plato im Parm. auf die Bedenken Bezug nehme, welche sein Schüler noch bei seinen Lebzeiten in der Schrift π. φιλοσοφίας, übereinstimmend mit Metaph. I, 9, der Ideenlehre entgegengehalten hatte. Aber ebenso möglich ist es doch, dass dieser auf diejenigen von jenen Einwürfen, welche schon im Parmenides vorgebracht werden, gerade durch dieses Gespräch aufmerksam gemacht worden war, oder dass sie ihm wie Plato von einem Dritten an die Hand gegeben wurden. Und eben dieses ist mir weit das wahrcheinlichste. Denn wenn Plato im zweiten Theil des Parmenides, um die Einwendungen des ersten gegen die Ideen auf indirektem Wege zu widerlegen, die eleatisch-megarische Einslehre dialektisch über sich selbst hinauszuführen sich bemüht (Ph. d. Gr. II a, 649 ff.[4]), so spricht doch alles für die Vermuthung (a. a. O. 259, 1), jene Einwendungen, von denen sich der τρίτος ἄνθρωπος ohnediess als megarisch nachweisen lässt, seien Plato bei eben dem, gegen dessen Einslehre er sich im zweiten Theil des Parmenides wendet, bei Euklides, und nicht erst ein Menschenalter später bei seinem eigenen Schüler zuerst entgegengetreten. Und diese Annahme findet eine ent-

scheidende Bestätigung in dem Umstand, dass sich Arist. in seiner Kritik der Ideenlehre durchweg an die spätere, über die platonischen Schriften hinausgehende Fassung derselben hält, in der er sie durch Plato's Vorträge kennen gelernt hatte, und dass uns schon in dem Auszug aus der Schrift über die Ideen[6]) das Compositum αὐτοάνθρωπος als anerkannter Terminus begegnet, welches mit allen ähnlichen (αὐτοζῷον u. s. f.) Plato's Schriften noch fremd ist; während die Ideenlehre im Parmenides sich erst gegen Euklid's Einheitslehre durchzusetzen hat, und noch in den, auch nach Siebeck späteren Gesprächen, im Philebus und Timäus, zu der von Arist. vorausgesetzten Form derselben sich erst vereinzelte Anläufe finden. Dieser Sachverhalt lässt keinen Zweifel darüber bestehen, dass der Parmenides lange vor dem Zeitpunkt verfasst sein muss, in dem Arist. Plato's metaphysische Vorträge hörte, darstellte und kritisirte; wäre er erst nach demselben entstanden, so müssten sich in ihm auch die Spuren der Lehrform und der Terminologie zeigen, die aus jenen Vorträgen in die aristotelische Darstellung der Ideenlehre übergegangen sind. — S. glaubt nun freilich (S. 20), gerade die Kritik des Aristoteles habe Plato den Anstoss zu der späteren Umbildung seiner Ideenlehre gegeben. Wie ich schon längst (plat. Stud. 180ff. Ph. d. Gr. IIa, [4]649f. 744f.) zu zeigen versucht habe, dass Plato mit dem zweiten Theil des Parmenides eine Lösung der Schwierigkeiten vorbereiten wolle, die er im ersten der Ideenlehre entgegenhalten lässt, und dass diese Lösung im Sinn seines Systems nur in der Ueberzeugung von der Immanenz des Vielen in dem Einen, der Dinge in den Ideen, gesucht werden könne, so kommt auch Siebeck durch eine gründlich eindringende Zergliederung der platonischen Erörterungen (S. 8—25) zu einem ähnlichen Ergebniss. Je mehr ich aber hierin — Abweichungen im Einzelnen vorbehalten — mit ihm übereinstimme, um so weniger kann ich mich überzeugen, dass „der Parmenides an die Addresse des Aristoteles gerichtet ist“ (S. 8), und dass Plato durch die aristotelische Kritik veranlasst wurde, die ursprüngliche Fassung der Ideenlehre in einer Weise zu modificiren,

---

[6]) Alex. Metaph. 98,5. 13, wo aber Z. 4f. statt: τὸ μέρος τοῦ αὐτοανθρώπου μετέχον „τὸ μέρους τ. ἀ. μ.“ zu lesen ist.

wodurch sie sich der aristotelischen Metaphysik annäherte (S. 20). Wenn vielmehr Aristoteles in seiner Polemik gegen die Ideen auch von solchen Einwürfen Gebrauch macht, die im Parmenides vorgetragen werden, so folgt daraus nur, dass er dieselben weder in Plato's Lehrvorträgen noch in seinen Schriften in haltbarer Weise widerlegt fand (gekannt hätte er diese Widerlegung ja doch als er die Metaphysik schrieb); und wenn jene Polemik eine Modifikation der Ideenlehre herbeigeführt hätte (was ich meinerseits bezweifle), könnte diese keinenfalls in einer Annäherung an die aristotelischen Bestimmungen über das Verhältniss der Formen zu den Dingen bestanden haben. Denn gerade in der spätesten Form der Ideenlehre, der uns durch Aristoteles bekannten, tritt die Transcendenz der Ideen so einseitig hervor, dass der Angriff des Arist. sich ganz und gar gegen die εἴδη χωριστὰ als solche richtet und mit dieser Bestimmung ihren Boden verlieren würde. Von einer Annäherung an die aristotelische Metaphysik ist nichts darin zu bemerken.

In seiner zweiten Abhandlung sucht Siebeck wahrscheinlich zu machen, dass Plato in verschiedenen Stellen des Philebus den aristotelischen Protreptikos berücksichtige. Um sich zunächst die Möglichkeit dieser Annahme zu sichern, versucht er S. 1f. den Nachweis, dass in den Stellen, in denen sich die Republik mit dem Philebus berührt, nicht dieser von jener, sondern jene von diesem berücksichtigt werde — Bemerkungen, deren Prüfung ich mir vorbehalte in einem der nächsten Hefte mit einer Besprechung der eingehenderen Erörterungen zu verbinden, die neuestens Jackson im Journal of Philology XXV, 65—82 dieser Frage in der gleichen Richtung gewidmet hat. Zum Erweis seines Hauptsatzes bemerkt S. zunächst S. 2f.: Wenn im Eingang des Philebus von Philosophen gesprochen wird, welche nicht die Lust sondern das φρονεῖν, νοεῖν u. s. f. für das Gute halten, so könne sich diess nicht, wie die entsprechende Aeusserung Rep. VI, 505B, auf die Megariker beziehen, denn in der Rep. handle es sich um das Gute im metaphysischen Sinn, im Philebus dagegen werde der Begriff des Guten in einem erweiterten und zugleich durch die Einbeziehung der δόξα in denselben abgeschwächten Sinne genommen.

Mir, ich gestehe es, scheint diese Differenz weder so erheblich, noch von der Art zu sein, dass sie uns berechtigte die beiden Stellen mit S. von so verschiedenen und so weit auseinanderliegenden Veranlassungen herzuleiten, wie die Lehre der Megariker vom Guten und der Protreptikos des Aristoteles. Es ist ganz richtig, und es ist ein Verdienst Siebeck's darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass jene Stellen sich nicht durchweg decken. Beide stimmen zwar in der Fragestellung überein: „Besteht das Gute in der Lust oder in der Einsicht?“ Aber im Philebus bezieht sich diese Frage nur auf das, was für Vernunftwesen, wie der Mensch, das höchste Gut ist, und die Erörterungen, durch welche sie beantwortet wird, gehen während des ganzen Gesprächs nirgends über diese Grenze hinaus, wenn auch 22C. 28C—30E darauf hingewiesen wird, dass das, was im Menschenleben das Beste ist, ein absolut Gutes, die Gottheit, voraussetze. In der Rep. dagegen dient die Erwähnung der Frage, ob die Lust oder die Einsicht das Gute sei, nicht zur Herbeiführung einer Untersuchung über das, was für den Menschen den höchsten Werth hat, sondern sie bildet nur den Uebergang zur Schilderung der Idee des Guten, der Gottheit. Im Philebus ist es ferner Sokrates, welchem die Behauptung, dass das Denken und die geistige Thätigkeit überhaupt das wertvollste sei, in den Mund gelegt wird, und diese Behauptung ist von Anfang an so vorsichtig gefasst, dass sie durch die weitere Untersuchung zwar vielfach genauer bestimmt, aber nirgends berichtigt oder auch nur beschränkt wird[7]); während der Sokrates der Republik mit der Angabe, dass die κομψότεροι die φρόνησις für das ἀγαθὸν halten, nicht seine eigene Ansicht ausspricht, sondern über eine fremde Theorie, ohne Zweifel die der Megariker, berichtet, an der er zunächst den formellen Mangel rügt, dass sie nichts darüber aussage, ἥ τις φρόνησις, und sich

[7]) Schon 11B behauptet Sokrates nur: τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν u. s. w. τῆς γε ἡδονῆς ἀμείνω καὶ λῴω γίγνεσθαι ξύμπασιν ὅσαπερ αὐτῶν δυνατὰ μεταλαβεῖν . . . ὠφελιμώτατον ἁπάντων εἶναι, nicht aber, dass es das einzige Gut sei; er setzt ferner sofort 11Df. den Fall als möglich, dass es sich nicht als das absolut, sondern nur als das relativ werthvollste erweise, und diesen Standpunkt behauptet das ganze Gespräch.

schliesslich in einen Zirkel verwickle, mit der er aber (nach 508 E ff.) auch materiell nicht durchaus einverstanden ist. Allein diese Verschiedenheit der beiden Stellen gibt an und für sich doch gar keinen Grund für die Vermuthung, dass Plato in der des Philebus eine der Abfassung dieses Gesprächs vorangegangene litterarische Erscheinung berücksichtige. Selbst wenn er den Phil. später geschrieben hätte als die Rep., könnten wir aus der Abweichung der beiden Gespräche von einander nur schliessen, dass er es zweckmässig gefunden habe, nach seiner Ablehnung der megarischen Gleichsetzung des Guten und der Einsicht sich nun auch darüber zu erklären, wie er sich das positive Verhältniss beider, zunächst auf dem Gebiete des menschlichen Lebens denke, welche Bedeutung er der Einsicht für dieses beilege. Ist andererseits der Philebus, wie diess meine Ansicht ist, vor der Republik verfasst worden, so liegt nichts weiter vor, als dass Plato das Verhältniss der φρόνησις zum ἀγαθὸν in der früheren Schrift nach der praktischen Seite besprochen hatte, für welche das ἀγαθὸν nur das letzte Ziel des menschlichen Daseins bedeutet, in der späteren darauf geführt wurde, auch ihr Verhältniss zur Idee des Guten zu berühren; und dass er bei dieser Gelegenheit den Unterschied seiner Ansicht von der megarischen ausdrücklich hervorhob, zu dessen Untersuchung er im Philebus keine dringende Veranlassung gehabt hatte. Denn darüber, dass die Einsicht die wesentlichste Bedingung der Glückseligkeit sei, war Euklides mit Plato jedenfalls einverstanden, und selbst wenn er sie für ihre einzige Bedingung erklärt hätte (wir sind hierüber nicht unterrichtet), mochte sich Plato mit der stillschweigenden Berichtigung dieser Uebertreibung ihm gegenüber ebenso begnügen, wie er sich Antisthenes gegenüber damit begnügt hat. An diesem ganzen Sachverhalt ist nichts, zu dessen Erklärung es der Annahme bedürfte, dass Plato im Philebus auf eine aus seiner eigenen Schule hervorgegangene Schrift Rücksicht nehme. Nur dann hätten wir Grund zu dieser Vermuthung, wenn uns eine derartige Schrift oder Theile derselben bekannt wären, deren Spuren sich im Philebus deutlich erkennen liessen. Und S. glaubt eine solche, wie bemerkt, im Protreptikos des Aristoteles entdeckt zu haben. Aber so vielen Scharfsinn er auch aufwendet, um

theils in den uns bekannten Ueberbleibseln des Protreptikos (Rose Fr. 50—61) theils in anderen Schriften, die er von demselben beeinflusst glaubt, Aeusserungen aufzuzeigen, auf welche sich die eine oder die andere Stelle des Philebus zu beziehen scheine, so ist doch m. E. keine darunter, welche ausreichte, um diese Vermuthung, ich will nicht sagen, zu beweisen, sondern ihr auch nur einen mittleren Grad der Wahrscheinlichkeit zu verschaffen. Mancherlei Aehnlichkeiten mussten sich freilich ergeben, wenn Plato und sein Schüler über verwandte Gegenstände schrieben. Selbst unsern in der Regel so knapp und trocken gehaltenen aristotelischen Lehrschriften fehlt es nicht an Stellen, die in Stil und Gedanken an Plato erinnern; ungleich häufiger und tiefer mussten sich aber (wie wir diess auch jetzt noch nachweisen können) solche Schriften, die Aristoteles noch als Mitglied der Akademie und in Nachbildung der platonischen Dialogen verfasst hat, mit diesen berühren. Um aber ein solches Zusammentreffen, — auch wo es weit genug geht um einen Einfluss der einen Schrift auf die andere wahrscheinlich zu machen, — aus einer Berücksichtigung des aristotelischen Werkes durch Plato, und nicht aus einer solchen des platonischen durch Aristoteles zu erklären, müssten Beweise vorliegen, wie ich sie in unserem Fall absolut nicht zu finden weiss. Der Raum fehlt mir um dieses Urtheil durch ein näheres Eingehen auf alles, was S. für sich geltend macht, zu begründen; doch will ich wenigstens einige Punkte berühren. „Die Hedoniker, lesen wir S. 6, erblickten das höchste Gut in der Lust, der aristotel. Protrept. setzte es nicht weniger ausschliesslich in die Erkenntnissthätigkeit.“ Aber dass diese Schrift der φρόνησις und der σοφία in der Reihe der Güter eine andere Stellung angewiesen und ihren Werth ausschliesslicher geltend gemacht habe als Plato im Philebus, geht aus keinem von ihren Bruchstücken hervor; und es ist auch sehr unwahrscheinlich, dass Plato Phil. 11 B in den Worten, welche S. auf Aristoteles bezieht, den Sokrates etwas als seine Behauptung hätte aussprechen lassen, was er (nach S. 2) für ebenso einseitig gehalten hätte wie den Hedonismus; in Wahrheit entspricht es, wie schon oben gezeigt ist, seinem eigenen, in dem ganzen Gespräch fest-

gehaltenen Standpunkt. Wenn daher S. sagt, „der Protrept. des Arist. könne in Erwägung dieses Sachverhalts (d. h. der Uebereinstimmung zwischen Aeusserungen jenes Gesprächs und dem, was Sokrates Phil. 11B als sein ἀμφισβήτημα aufstellt) recht wohl geradezu als das Motiv zu der Abfassung des Philebus betrachtet werden", so kann ich nicht finden, dass der wirkliche Sachverhalt zu dieser Vermuthung ein Recht gibt; und noch weniger kann ich es gutheissen, wenn die Vermuthung sofort zur Thatsache gestempelt und in kategorisch erzählendem Ton fortgefahren wird: „er (der Ptotrept.) veranlasste Platon zu dem Unternehmen, seine eigene die beiden bezeichneten Extreme von einem höheren Standpunkt überwindende Ansicht vom höchsten Gut oder genauer vom Lebensideal auf der Grundlage der Ideenlehre ausführlich zur Darstellung zu bringen". Was hier das eine der Extreme genannt wird, ist gar nichts anderes als Plato's eigene Ansicht. Ebenso unhaltbar ist auch die weitere Vermuthung, auf die S. grossen Werth zu legen scheint und um deren Begründung er sich S. 7ff. eifrig bemüht, dass Phil. 16 C — über die θεῶν εἰς ἀνθρώπους δόσις, welche von den Göttern durch irgend einen Prometheus mit dem φανότατον πῦρ auf die Erde geworfen worden sei — sich auf Aeusserungen des Protreptikos beziehe, in denen die Dialektik als ein Geschenk der Götter bezeichnet worden war. Denn die θεῶν δόσις im Philebus ist nicht die Dialektik, sondern die Lehre vom πέρας und ἄπειρον, wie diess sowohl aus unserer Stelle selbst als aus 23C (τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων τὸ δὲ πεπερασμένον) unwidersprechlich hervorgeht; und wenn auch Plato aus dieser Lehre sofort den Satz ableitet, der ihm zwar mit ihr gegeben zu sein scheint, aber doch deutlich als blosse Folgerung behandelt wird, dass man der dialektischen Methode gemäss schrittweise von dem Einen zum unendlich Vielen herabsteigen müsse, so ist doch immer nicht diese — auch Rep. VI, 511B f. ausgesprochene — Regel, sondern die Unterscheidung des Begrenzten und Unbegrenzten das, was er als Gabe der Götter bezeichnet und auf die Ueberlieferung der Alten zurückführt. Diese Unterscheidung aber verdankt er den Pythagoreern, zunächst Philolaos. Auch bei dem Prometheus wird man daher nicht mit S. an Parmenides,

sondern eher an Pythagoras, wahrscheinlich aber überhaupt an keine bestimmte Person zu denken haben. In dem φανότον πῦρ mit S. S. 11 eine Anspielung auf eine Stelle aus Aristoteles π. φιλοσοφίας zu sehen, schiene mir sehr gewagt, wenn auch erwiesen wäre, dass die aristotelischen Worte, auf welche Philoponus in seinem Commentar zu Nikomachus' Isagoge verweist, sich in jener Schrift fanden. Indessen stehen sie in genügender Uebereinstimmung mit der Anführung des Philoponus, von der wir nicht wissen, wie genau sie ist und wie weit sie geht, Metaph. X, 1. 993b 9—11. Bywater, welcher die Stelle des Philoponus im Journal of Philology VII, 64ff. bespricht, hat die Möglichkeit, dass sich das Citat aus Aristoteles auf diese Stelle beziehe und beschränke, nicht in's Auge gefasst.

In seiner dritten Abhandlung unternimmt S. den Nachweis, dass auch von den Erörterungen des Sophisten einige der wichtigsten und interessantesten durch das Auftreten des Aristoteles veranlasst seien. Zu dem Ende stellt er zunächst S. 2—9 mit Stellen des Sophisten eine Anzahl aristotelischer Aeusserungen — nicht aus den Jugendwerken des Philosophen, sondern aus seinen uns vorliegenden Lehrschriften zusammen, aus deren Vergleichung mit jenen hervorgehen soll, dass Plato mit denjenigen Materialisten, die er von S. 246E an schildert (den βελτίους γεγονότες), niemand anders gemeint habe als seinen Schüler Aristoteles. Indessen ist keine von diesen Parallelen so schlagend, dass sie überhaupt eine direkte Beziehung zwischen unserer Schrift und den entsprechenden aristotelischen Stellen wahrscheinlich machen könnte. Noch weniger würden sie, selbst wenn man eine solche annehmen wollte, der weiteren Annahme einen Anhaltspunkt darbieten, dass nicht Aristoteles auf den von ihm bekanntlich nicht selten berücksichtigten Sophisten, sondern der Sophist auf aristotelische Ansichten und Schriften Bezug nehme. Am allerwenigsten aber genügen sie für die Begründung einer so verblüffenden Entdeckung wie die, dass Aristoteles jemals ein Materialist, sei es ein „gebesserter" oder ein ungebesserter, und dass er diess namentlich in den Jahren gewesen sei, in denen er als Mitglied des platonischen Schülervereins dem System seines Lehrers noch viel näher stand

als zur Zeit seiner eigenen Schulführung; in denen er den Eudemus als Gegenstück zum Phädo schrieb, in dem Dialog über die Philosophie, unter Benützung des platonischen Bildes von den Höhlengefangenen, in schwungvollen Worten das Dasein der Götter neben der Schönheit und der zweckmässigen Einrichtung der Welt auch aus der höheren Natur der Seele bewies, die sich dann bethätige, wenn sie sich im Schlaf, im Enthusiasmus und im Sterben vom Leibe zurückziehe, und in derselben Schrift (Fr. 16), gleichfalls unter Benützung der platonischen Republik (II, 380 D ff.), seinen Beweis für das Dasein und die Unveränderlichkeit des ersten Bewegenden vorbereitete; was sich doch alles mit dem Materialismus so schlecht wie möglich verträgt. S. scheint sich freilich von diesem Materialismus eine ganz eigenthümliche Vorstellung gebildet zu haben. Unter denjenigen Materialisten, sagt er, die Plato 246 E βελτίους γενομένους nennt, „müsse eine Richtung vermutet werden, die Platon noch als dem Materialismus unmittelbar verwandt betrachtete, die aber zugleich seiner eigenen Anschauung näher getreten war, und zwar vermittelst des logischen Denkens (λόγῳ)". Allein um eine wissenschaftliche Verschiedenheit unter den Materialisten handelt es sich hier gar nicht, sondern lediglich darum, dass sich mit denselben, so wie sie sich thatsächlich verhalten, nicht verhandeln lasse, weil sie (nach 246 B) von einem andern Standpunkt als dem ihrigen überhaupt nichts hören wollen, dass man sie daher, um ihre Ansicht in wissenschaftlichem Zwiegespräch (das Dialektische ist ja Plato immer auch ein Dialogisches) prüfen zu können, erst zu besseren d. h. umgänglicheren Menschen machen müsste; da indessen darauf in der Wirklichkeit (ἔργῳ) nicht zu rechnen sei, sollen sie wenigstens in der Rede (λόγῳ, was schon an sich, und vollends in diesem Zusammenhang unmöglich bedeuten kann: „durch das logische Denken") gebessert, d. h. sie sollen so behandelt werden, als ob sie auf Einwürfe sachlich zu antworten geneigt wären. Selbst 247 B wird keiner wissenschaftlichen Differenz unter den Materialisten gedacht, sondern es wird von ihnen ohne Unterschied gesagt, dass sie die Frage, ob die Gerechtigkeit und Einsicht und die Seele, der dieselben inwohnen, etwas körperliches seien, ungleich

beantworten: hinsichtlich der Seele nämlich werde sie bejaht, hinsichtlich der δικαιοσύνη und φρόνησις verneint: der Unterschied betrifft nicht die antwortenden Personen, sondern die Gegenstände, auf welche die Antwort sich bezieht, es heisst: τοῦτο οὐκέτι κατὰ ταὐτὰ ἀποκρίνονται πᾶν, nicht: πάντες. Der Sophist hat es nicht mit zweierlei Materialismus zu thun, sondern nur mit einem, dem des Antisthenes; wenn er diesem 247 C eine Inconsequenz vorrückt, sagt er doch nicht, dass es Materialisten gebe, welche diese vermeiden, sondern nur hypothetisch, dass die ganz ächten und waldursprünglichen sie vermeiden würden (vgl. Ph. d. Gr. IIa, 299): Siebeck's „aristotelischer" Materialismus findet in Plato's Darstellung keinen Raum. So reichen denn auch die Stellen, mit denen er ihn belegt, zu einem Beweise nicht entfernt aus. Plato sagt Soph. 246 A: die Materialisten halten σῶμα und οὐσία für dasselbe, Arist. 412a 11: οὐσίαι δὲ μάλιστ' εἶναι δοκοῦσι τὰ σώματα; was aber sofort dahin berichtigt wird, dass zwar der lebendige Körper eine οὐσία συνθέτη sei, die ihn belebende Seele dagegen kein Körper, sie οὐσία, er blosse ὕλη — offenbar das Gegentheil der materialistischen Behauptung. Pl. bezeichnet 246 E das θνητὸν ζῷον als σῶμα ἔμψυχον. Dasselbe hat er aber auch schon Phdr. 246 C gethan; wenn sich daher die gleiche Bezeichnung auch bei Arist. findet, hat dieser sie eben von ihm übernommen. Pl. fragt ebd., ob die Gegner die Seele für τὶ τῶν ὄντων halten. S. vergleicht dazu Arist. 403a 3, wo aber nicht gefragt wird, ob die Seele etwas Wirkliches ist, sondern ob ἔστι τι (nämlich πάθος) καὶ τῆς ψυχῆς ἴδιον αὐτῆς, ob es neben den vom Körper mitbedingten auch rein psychische Vorgänge gebe. Pl. redet 247 A von der ἕξις δικαιοσύνης, d. h. dem Besitz derselben; Arist. 1129 a 6. 22 nennt die Gerechtigkeit, wie alle Tugenden, eine ἕξις, d. h. eine Willensbeschaffenheit, was von jenem ebensoweit abliegt, als die Zusammenstellung der δικαιοσύνη und φρόνησις Soph. a. a. O. von der aristotelischen Unterscheidung ethischer und dianoëtischer Tugenden, die S. darin finden will. Pl. leugnet 247 B (S. S. 6), dass die Tugend etwas Körperliches sei; Arist. hält sie selbstverständlich auch nicht dafür; aber diess ist doch kein Beweis eines aristotelischen Materialismus; und ebensowenig lässt sich die materialistische

Behauptung (Soph. 247 B), dass die Seele als solche (τὴν ψυχὴν αὐτὴν) einen Leib habe, d. h. körperlicher Natur sei, mit dem aristotelischen Satze (414 a 19) zusammenstellen, dass sie zwar in einem Körper, selbst aber kein Körper sei. Zwei weitere Stellen, die S. mit einander vergleicht, Soph. 247 A. Arist. 32 a 37. b 2, haben so gut wie nichts mit einander gemein. Und nicht anders verhält es sich mit Soph. 247 B f., wozu S. die aristotelische Lehre vergleicht, dass die psychischen (aber ebenso die körperlichen) Eigenschaften und Funktionen nicht unter die Kategorie der Substanz gehören, sondern unter die der Qualität. Um diese Frage handelt es sich ja dort gar nicht. Mit mehr Grund möchte immerhin vermuthet werden, dass die Zurückführung des Seins auf die Kraft Soph. 247 D f. zu den aristotelischen Untersuchungen über die δύναμις und das δυνάμει einen Beitrag geliefert habe; aber für die umgekehrte Behauptung, dass die Kritik des Materialismus im Sophisten sich mit auf Aristoteles beziehe, würde nur dann etwas daraus folgen, wenn erwiesen und erweisbar wäre, was S. S. 8 ohne jeden Beweis wie eine Thatsache berichtet, dass Plato die Definition des ὂν als des δυνατὸν παθεῖν ἢ ποιῆσαι „als eine Formel gibt, die er sich aus aristotelischen Voraussetzungen und Vordersätzen zurechtmacht.“ So viel daher Siebeck's Vergleichung von Stellen des Sophisten mit solchen der aristotelischen Schriften auf den ersten Blick zu versprechen scheint: bei genauerer Prüfung zeigt sich, dass sich ihr nicht das geringste entnehmen lässt, was der Hypothese über den Materialisten Aristoteles zur Stütze dienen könnte. — Ein weiterer Abschnitt des Sophisten, den S. (S. 9—15) theilweise auf Aristoteles beziehen zu dürfen glaubt, 253 B — 259 E, handelt von der Verknüpfung der Begriffe und der sie bedingenden Zurückführung des Nichtseins auf das Anderssein. Wenn hier 257 A bemerkt wird: εἰ δέ τις ταῦτα μὴ συγχωρεῖ, so möge er unsere bisherige Auseinandersetzung widerlegen, und ebenso 258 E: μὴ τοίνυν ἡμᾶς εἴπῃ τις u. s. w., und wenn 257 B der Behauptung erwähnt wird, dass die ἀπόφασις ein ἐναντίον bezeichne, so kann sich diess, wie S. glaubt, nur auf einen Gegner beziehen, der Plato mit diesem Widerspruch bereits entgegengetreten war; ein anderer Gegner

muss dagegen mit dem τὶς gemeint sein, von dem es 259B heisst: ταύταις δὴ ταῖς ἐναντιώσεσιν εἴτε ἀπιστεῖ τις, σκεπτέον αὐτῷ καὶ λεκτέον βέλτιόν τι τῶν νῦν εἰρημένων· εἴτε ... χαίρει τοτὲ μὲν ἐπὶ θάτερα τοτὲ δ' ἐπὶ θάτερα τοὺς λόγους ἕλκων οὐκ ἄξια πολλῆς σπουδῆς ἐσπούδακεν u. s. w. Dieser zweite Gegner Plato's sei nun (wie S. mit Dümmler annimmt) Antisthenes; bei dem ersten haben wir (wie er S. 11ff. des näheren darzuthun sucht) allen Grund an den jungen Aristoteles zu denken. Auch diese Beweisführung scheint mir aber auf unsicheren, zum Theil recht unsicheren Voraussetzungen zu beruhen. Aus Plato's Worten lässt sich doch nicht ausmachen, ob die Einwendungen, welche 257A. 258E einem etwaigen Gegner, einem beliebigem τὶς, in durchaus problematischer Form (εἰ δέ τις ταῦτα μὴ συγχωρεῖ — μὴ τοίνυν εἴπῃ τις) in den Mund gelegt werden, solche sind, die Plato schon entgegengehalten worden waren, oder nur solche, von denen er glaubt, sie könnten ihm entgegengehalten werden. Auch darüber lässt sich aus ihnen nicht entscheiden, ob in dem Satze (257B) οὐκ ἄρ', ἐναντίον ὅταν ἀπόφασις λέγηται σημαίνειν, συγχωρησόμεθα, zu erklären ist: „dass die ἀπόφασις (d. h. jede ἀπόφ.) einen Widerspruch bezeichne", oder, was sprachlich näher liegt: „dass eine ἀπόφ. einen solchen bezeichne"; ob er daher voraussetzt, es sei Plato die Behauptung, dass das, was nicht A ist, mit A unvereinbar sei, in der allgemeinen Formulirung entgegengetreten: „jede ἀπόφασις bezeichnet ein ἐναντίον," oder es haben ihm nur einzelne Fälle vorgelegen, in denen so verfahren worden war, als ob diess der Fall wäre, und er selbst erst habe die stillschweigende Voraussetzung dieses Verfahrens in der Formel ἡ ἀπόφασις ἐναντίον σημαίνει zum Ausdruck gebracht. An derartigen Fällen wird es nämlich in der Eristik jener Zeit nicht gefehlt haben, wenn sie auch vielleicht auf keine allgemeine logische Regel zurückgeführt waren. Die schon 251B (vgl. Ph. d. Gr. I, 1104, 2) besprochene Behauptung, dass man von keinem Subjekt einen von seinem eigenen verschiedenen Begriff prädiciren dürfe, dass man nicht sagen dürfe: der Mensch ist gut, sondern nur: der Mensch ist Mensch, das Gute ist gut — diese bei Antisthenes und Lykophron nachweisbare, beiden aber ohne Zweifel von ihrem Lehrer Gorgias zugekommene Behauptung

beruht ja ganz und gar auf der Voraussetzung, dass alles, was von A verschieden, also nicht A ist, mit A unvereinbar sei, oder wie Plato es ausdrückt, dass jede ἀπόφασις ein ἐναντίον bezeichne. Auf der gleichen Voraussetzung, der gleichen Identificirung von „Unterschied“ und „Widerspruch“, beruht aber auch die 259 C f. geschilderte antilogische Eristik, deren Anhängern ja auch die gleiche dialektische Unreife (ἄρτι τῶν ὄντων ἐφαπτομένου — νεογενὴς) vorgeworfen wird, wie 251 B τοῖς τε νέοις καὶ γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι. Denn ihr ganzes Geheimniss besteht darin, dass bald Verschiedenes für dasselbe erklärt wird, weil gewisse Eigenschaften von dem einen wie dem andern der verschiedenen Dinge prädicirt werden können, bald dasselbe für verschiedenes, weil ihm mehrere von einander verschiedene Prädikate zukommen; und diess ist eben nur möglich, wenn man übersieht, dass „verschieden“ (ἕτερον, Non-A) nicht dasselbe ist, wie „unvereinbar“ (ἐναντίον), dass man daher weder aus der Verschiedenheit noch aus der Gleichheit der Prädikate auf die der Subjekte schliessen (weder das ταὐτὸν ἕτερον noch das θάτερον ταὐτὸν ἀποφαίνειν) kann, was man beides gleich sehr könnte, wenn „verschieden“ dasselbe bedeutete, wie „widersprechend“. Denn dann wären beide Schlüsse gleich möglich: „A ist B und C; was aber C ist, kann nicht B sein, da C nicht B ist; also ist A zugleich B und nicht B“; und andererseits: „A ist B und C, also sind B und C dasselbe, denn wenn sie nicht dasselbe wären, könnte A nicht beides zugleich sein.“ Es ist daher in Plato's Darstellung nicht blos nicht begründet, sondern mit ihr geradezu unvereinbar, wenn S. glaubt, von S. 259 B an habe Plato einen anderen Gegner im Auge als vorher. Schon damit ist nun der Vermuthung, dass S. 257 A. 258 BE nebst Zugehör auf Aristoteles gehen, der Boden entzogen. Auch abgesehen davon steht sie aber auf schwachen Füssen. Die zwei Arten der Verneinung — sagt S. S. 12 — von denen Soph. 257 B die Rede ist, „sind dieselben, welche Aristoteles vermittelst des Unterschiedes der ἀπόφασις und στέρησις logisch fixirt hat. Und zwar hat er diess allem Anschein nach bereits in einer seiner für uns verlorenen Jugendschriften gethan, der ἐκλογὴ τῶν ἐναντίων nämlich“; und er glaubt (S. 13) es sei in dieser Schrift die Sache so dargestellt

worden, als habe Plato (wo? der Sophist soll ja später sein als die ἐκλ. τ. ἐν. und der Parmenides, auf den S. 14 verwiesen wird, hätte zu diesem Vorwurf kaum Anlass gegeben) „mit der ἀπόφασις des ὂν das μὴ ὂν als ein ἐναντίον (d. h. als die στέρησις desselben) hinstellen wollen“, und dagegen verwahre er sich Soph. 257 B. Allein 1) ist davon, dass Plato vorgerückt worden sei, er verstehe unter dem μὴ ὂν die στέρησις τοῦ ὄντος Soph. 257 B nicht die Rede, sondern der Gegner behauptet, wie oben gezeigt ist, was Plato seinerseits bestreitet, was sich aber auch mit der aristotelischen Lehre nicht deckt, dass die ἀπόφασις ein ἐναντίον bezeichne. 2) fällt das ἐναντίον (wie Ph. d. Gr. II b, 216 nachgewiesen ist) bei Aristoteles mit der στέρησις nicht zusammen. 3) wissen wir durchaus nicht, ob das Verhältniss der ἀπόφασις und στέρησις in der 'Ἐκλογὴ τ. ἐν. besprochen worden war; denn dass Metaph. IV, 2. 1004 a 14 dorther stamme, wird zwar von S. als Thatsache berichtet („aus dem Inhalte der 'Ἐκλ. überliefert uns Met. IV, 2“), ist aber in der Wirklichkeit eine ganz unsichere Vermuthung, welche sich damit nicht begründen lässt, dass vorher, 1004 a 1, am Schluss einer auf einen anderen Gegenstand bezüglichen Erörterung auf die 'Ἐκλογὴ verwiesen wird. So geschickt daher auch S. 13 der Beweis für Siebeck's Vermuthung construirt wird, und so bestechend er sich zunächst ausnimmt, so sind doch die Voraussetzungen, mit denen er arbeitet, theils ganz unsicher, theils nachweisbar unrichtig; er konnte daher unmöglich gelingen.

Wäre er allerdings gelungen, wäre es wahrscheinlich gemacht, dass der Sophist bereits aristotelische Schriften berücksichtige, und dass der Parmenides und Philebus das gleiche gethan haben, so könnte die Abfassung dieser Gespräche kaum früher als (mit S. 15 f.) um 355 v. Chr. angesetzt werden; und in so später Zeit liessen sich seine vielbesprochenen εἰδῶν φίλοι nicht mehr auf die Megariker, sondern nur noch auf „Vertreter der Ideenlehre“ beziehen. Aber der Urheber und Hauptvertreter der Ideenlehre war Plato selbst. Ist es nun glaublich, dass dieser die Freunde derselben in ihrer Gesammtheit so ironisch behandelt hätte, wie diess 246 B geschieht, ohne auch nur mit einem Wort anzudeuten, dass seine Schilderung

nur einem Theil derselben gelte, zu dem er selbst nicht gehöre? Hat er ferner jemals behauptet, was seine εἰδῶν φίλοι behaupten, dass nicht allein das πάσχειν, sondern auch das ποιεῖν blos dem Werdenden zukomme, der οὐσία dagegen fremd sei? Gehört denn die weltschöpferische Idee des Guten, der Demiurg des Timäus (wenn man diesen von jener unterscheidet) und die Weltseele nicht zur οὐσία? Und wenn Plato sie zu ihr gerechnet hat: wie soll man sich die „Platoniker“ vorstellen, die in allen diesen Beziehungen von ihrem Meister so weit abweichen, und die doch offenbar keine vereinzelte Ausnahme in der Schule gebildet haben könnten, da sie im Sophisten neben den Materialisten als die zweite Hälfte der zeitgenössischen Philosophen aufgeführt werden? Wie sollen wir uns endlich das Verhältniss des Sophisten zu derjenigen Form der Ideenlehre denken, die uns durch Aristoteles als ihre letzte Gestalt bekannt ist? Unter allen platonischen Schriften ist keine, die sich in ihren Aeusserungen über die Ideen weiter von derselben entfernte als der Sophist. Während dieser sich die grösste Mühe gibt zu beweisen, dass den Ideen wie dem παντελῶς ὂν überhaupt Bewegung, Leben und wirkende Kraft zukomme, kennt sie Aristoteles (wie auch oben gezeigt ist) nur als durchaus unbewegte, jeder wirkenden Kraft entbehrende, urbildliche Formen, und wir haben keinen Grund zu bezweifeln, dass er Plato's Lehre so wiedergibt, wie sie ihm dieser überliefert hatte. Und in demselben Zeitpunkt sollte Plato im Sophisten eine Ansicht vorgetragen haben, welche von den unterscheidenden Zügen der uns durch Aristoteles bezeugten Gestalt seiner Lehre nicht blos keinen einzigen zeigt, sondern in einem der wichtigsten Punkte ihr direkt widerstreitet?

Auf die sprachstatistischen Vergleichungen, welche S. in einer etwas älteren Abhandlung (Unters. z. Phil. d. Gr. 253ff., vgl. Arch. Bd. II, 672ff.) für seine Ansicht über die Abfassungszeit des Sophisten und der verwandten Gespräche zu Hülfe genommen hatte, ist er in den vorliegenden nicht zurückgekommen, wenn er auch an dieser Begründung derselben festhält. Doch darf ich vielleicht diese Gelegenheit benützen, um meinen früheren Erörterungen über die neuere sprachstatistische Methode, die Bedingungen ihrer An-

wendung und die Tragweite ihrer Ergebnisse[8]) einige weitere Bemerkungen beizufügen. Prof. Lewis Campbell hat in seinen Bearbeitungen des Sophisten, des Politikus und der Republik[9]) den Stil dieser Schriften auch nach der sprachlichen Seite mit der Sorgfalt und Sachkenntniss untersucht, die wir von dem hervorragenden Gräcisten erwarten durften; und er findet auch von dieser Seite her die Ueberzeugung bestätigt, dass Soph., Pol., Phil., Tim., Krit., Gess. den Schluss von Plato's schriftstellerischer Thätigkeit bilden. Diese Untersuchung veranlasste mich, auch meinerseits eine Probe darüber anzustellen, wie sich die drei erstgenannten von diesen Gesprächen zunächst in Betreff ihres Wortvorraths einestheils zur Republik, anderntheils zu den Gesetzen verhalten, indem ich auf Grund der von Ast im Lex. Plat. gegebenen, im grossen und ganzen wohl jedenfalls zutreffenden Nachweisungen ermittelte, wie viele von den Wörtern, die in der Republik vorkommen, den Gesetzen aber fehlen, und wie viele von denen, welche in den Gess. vorkommen, aber der Rep. fehlen, in jedem der drei genannten Gespräche sich finden. Ich begnügte mich jedoch hiebei mit einer Vergleichung der 332 ersten, den Buchstaben A umfassenden Seiten des Ast'schen Wörterbuchs, welche ein volles Sechstel des ganzen Werks bilden, und somit wohl auch ein Sechstel des platonischen Wortschatzes enthalten werden, da ich annahm, dass eine Durchmusterung des Ganzen das Ergebniss nicht erheblich ändern würde, so wünschenswerth sie auch immerhin wäre. Da ergab sich nun folgendes. Unter den Wörtern mit dem Anfangsbuchstaben A finden sich 1. an solchen, die in der Republik vorkommen, aber in den Gesetzen fehlen: im Sophisten 31, Politikus 30, Philebus 25; 2. an solchen, die in den Gesetzen vorkommen, in der Rep. fehlen: Soph. 23, Pol. 34, Phil. 22. Es hat daher die Rep. (318 S. Herm.) auf je 10,26 Seiten eines von den in den Gess. fehlenden mit A anfangenden Wörtern mit dem

---

8) Sitzungsber. d. preuss. Akad. d. Wissensch. 1887, 216ff. Ph. d. Gr. IIa, 512[4]ff. Archiv II, 672ff. 676—687. IV, 133f.

9) The Sophistes and Politicus of Plato. Oxf. 1867, S. XXIVff. Plato's Republic. By the late B. Jowett and Lewis Campbell. Oxf. 1894. T. II, 46ff.

Soph. gemein, auf 10,6 mit Pol., auf 12,72 mit Phil., die Gess. (417 S.) eines von den in der Rep. fehlenden auf 18,12 S. mit Soph., auf 12,26 mit Pol., auf 18,95 mit Phil. Es kommen auf 100 Seiten Herm. der Rep. an solchen Wörtern, die den Gess. fehlen, 9,75 die Soph., 9,43 die Pol., 7,86 die Phil. hat; auf 100 S. der Gess. an solchen, die der Rep. fehlen, 5,51 die im Soph., 8,39 die im Pol., 5,27 die im Phil. vorkommen. Darf man annehmen, dass der gesammte Wortvorrath dieser Gespräche sich im wesentlichen ebenso verhalte, wie der von mir verglichene Theil desselben — und bis zum Erweis des Gegentheils wird man es annehmen dürfen — so sind Soph., Pol., Phil. in ihrem Wortschatz der Rep. viel näher verwandt, als den Gess.; und wenn man glaubt, aus der grösseren oder geringeren Gemeinsamkeit des Wortvorraths zwischen zwei Gesprächen auf die grössere oder geringere Nähe ihrer Abfassungszeit schliessen zu dürfen (ich meinestheils halte diess für sehr fraglich, sehe aber immerhin auch hierin eines von den vielen Anzeichen, die bei der Bestimmung der Abfassungszeit zu berücksichtigen sind), so muss man behaupten, dass die Abfassung der genannten Gespräche derjenigen der Rep. gleichfalls erheblich näher liege, als der der Gesetze. Könnte es aber in diesem Fall als das natürlichste erscheinen, Soph., Pol., Phil. ihrer Abfassungszeit nach zwischen Rep. und Gess., wenn auch jener näher als diesen, zu setzen, so wäre diess doch eine sehr unsichere Combination. Denn warum sollte das oben nachgewiesene Verhältniss zwischen dem Wortvorrath von Soph., Pol., Phil. auf der einen, Rep. und Gess. auf der anderen Seite nicht auch dann stattfinden können, wenn die drei erstgenannten Gespräche nicht blos dem einen der zwei andern, sondern beiden vorangehen? Ein Stilist, der eine so ausserordentliche Fülle von Wörtern und Wendungen zur Verfügung hat, wie Plato, wird in jeder von seinen Schriften immer nur von einem grösseren oder kleineren Theil derselben Gebrauch machen; welche und wie viele diess sind, und welche Verhältnisse zwischen den einzelnen Schriften sich daraus ergeben, wird im gegebenen Fall von Einflüssen der verschiedensten Art abhängen, die wir vielleicht gar nicht aufzufinden im Stande sind; was berechtigt uns nun zu der Behauptung, dass die Verwandtschaft

zweier Schriften hinsichtlich ihres Wortvorraths, wenn sie eine gewisse Grenze überschreitet, aus der zeitlichen Nähe ihrer Abfassung zu erklären ist, wenn sie unter derselben bleibt, aus anderen Gründen? und wie soll diese Grenze gezogen werden? Um auch hierüber eine Probe anzustellen, schien es mir zweckmässig, dieselbe Vergleichung, wie mit Soph., Pol., Phil., mit einem Gespräch vorzunehmen, von dem wir sicher sein können, dass es nicht nur vor den Gess., sondern auch vor der Rep., verfasst; und ich wählte mir hiefür den Phädrus, theils weil sich von ihm m. E. mit höchster Wahrscheinlichkeit darthun lässt, dass er den Gess. um mehr als 40 Jahre, aber auch der Rep. um Jahrzehende vorangeht, theils weil Campbell zwischen ihm und den Gess. eine Verwandtschaft in Stil und Sprache wahrzunehmen glaubte, die sich nur aus exceptionellen Umständen erklären lasse. Da zeigte sich nun, dass der Phädrus 40 mit A anfangende Wörter hat, welche sich in der Rep. finden, den Gess. aber fehlen, und 35, welche in den Gess. vorkommen und der Rep. fehlen; dass demnach die Rep. auf je 7,95 S. eines dieser Wörter mit ihm gemein hat, die Gess. auf je 11,91; dass ferner von denselben auf je 100 S. der Rep. 12,54 kommen, auf 100 S. der Gess. 8,27; dass endlich der Phädrus auf seinen 68 S. von den in Rede stehenden Wörtern mit der Rep. 9 mehr gemein hat, als Soph. auf 82 S., 10 mehr als Pol. auf 83, 15 mehr als Phil. auf 87; mit den Gess. 12 mehr als Soph., 1 mehr als Pol., 13 mehr als Phil. Der Wortvorrath des Phädrus steht daher, so weit sich diess aus der von mir vorgenommenen Vergleichung entnehmen lässt, sowohl dem der Rep. als dem der Gess. merklich näher als der des Soph., Pol., Phil., und wiederum dem der Rep. um vieles näher als dem der Gess. Es liegt mir, wie gesagt, ferne diesem Umstand für die Bestimmung der Abfassungszeit dieser Gespräche ein entscheidendes Gewicht beizulegen; wohl aber kann er, wie ich glaube, davor warnen, dass man ein solches sprachstatistischen Wahrnehmungen beilege, die ebenso unvollständig und ebenso vieldeutig sind, wie die obigen.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Deutsche Litteratur.

Bamberger, H., Das Thier in der Philosophie Schopenhauers, Diss. Würzburg.
Bauer, W., Der ältere Pythagoreismus, Bern, Steiger & Co.
Berdolt, W., Der Folgesatz bei Plato, Diss. Würzburg.
Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von Ludwig Stein.
Bd. V. Die Weltanschauung Calderons von G. Ortiz.
Bd. VI. Zur Geschichte des Entwicklungsbegriffs von L. Mariupolski.
Bd. VII. Die Erkenntnisstheorie Sal. Maimons von S. Rubin.
Bd. VIII. Der ältere Pythagoreismus von W. Bauer.
du Bois-Reymond, E., Helmholtz. Gedächtnissrede, Leipzig, Veit & Co.
Böhme, J., Zur Pythagoras-Frage, Progr. Homburg.
Brömse, H., Das metaphysische Kausalproblem bei Leibniz, Diss. Rostock.
Bruns, Ivo, de schola Epicteti, Festrede, Kiel.
Bülow, E., Dominicus Gundisalinus' Schrift „über die Unsterblichkeit der Seele", Diss. Breslau.
Carlebach, E., Guyau's metaphysische Anschauungen, Diss. Würzburg.
Deicke, W., Die ästhetischen Lehren Trendelenburgs, Progr. Helmstedt.
Dessoir, M., Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 2. Aufl. I. Berlin, Duncker.
Deussen, P., Sechzig Upanishad's des Veda, Leipzig, Brockhaus.
— — Jakob Böhme. Rede. Kiel, Lipsius & Fischer.
Düroff, A., Ueber die Anlage der stoischen Bücherkataloge, Progr. Würzburg.
Gaupp, O., Herbert Spencer, Philos. Klassiker, Stuttgart, Fromman.
Goebel, H., Das Philosophische in Humes' Geschichte von England, Diss. Göttingen.
Goldbeck, E., Die Gravitationshypothese bei Galilei und Borelli, Progr. Berlin.
Grunwald, M., Ein Brief Fichte's über sein Verhältniss zur kantischen Philosophie, Kantstudien II, 1.
Güttler, C., Herbert von Cherbury, München, Beck.
Hartmann, Ed. v., Schelling's philosophisches System, Leipzig, Haacke.

Heinze, M., Moritz Wilhelm Drobisch, Leipzig, Hirzel.
Heyfelder, V., Begriff der Erfahrung bei Helmholtz, Berlin, Gaertner.
Höffding, H., Rousseau und seine Philosophie, Philos. Klassiker, Stuttgart, Frommann.
— — Rousseau's Einfluss auf die definitiale Form der Kantischen Ethik, Kantstudien II, 1.
Keutel, O., Ueber die Zweckmässigkeit in der Natur bei Schopenhauer, Diss. Leipzig.
Kinkel, W., Die Idealität und Apriorität des Raumes und der Zeit nach Kant, Diss. Jena.
Kögel, J., Petrus Lombardus in seiner Stellung zur Philosophie des Mittelalters, Diss. Greifswald.
Koslowsky, F. von, Die Erkenntnisstheorie Th. Campanella's, Diss. Leipzig.
Kuypers, F., Vives in seiner Pädagogik, Diss. Kiel.
Long, W. J., Hume's Lehre von den Ideen, Diss. Heidelberg.
Lucretius Carus, de rerum natura, Buch III, erklärt von Rich. Heinze, Leipzig, Teubner.
Lüddecke, K., Echtheit des Euthydem, Progr. Celle.
Mariupolsky, L., Zur Geschichte des Entwicklungsbegriffs, Diss. Bern, Steiger & Co.
Maerkel, P., Herbart und der Religionsunterricht, Progr. Berlin (Askan. Gymn.).
Meinardus, H., Hume als Religionsphilosoph, Diss. Erlangen.
Menzer, P., Der Entwicklungsgang der Kant'schen Ethik bis zum Erscheinen der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten I. Diss. Berlin.
Nimz, E., Die afficierenden Gegenstände in Kants Kritik der reinen Vernunft. Diss. Erlangen.
Norden, E., De Minucii Felicis aetate et genere dicendi, Progr. Greifswald.
Ortiz, G., Die Weltanschauung Calderons, Diss. Bern, Steiger & Co.
Platon's Gorgias, herausg. von Alfr. Gereke, Berlin, Weidmann.
Riehl, Al., Friedr. Nietzsche, Der Künstler und Denker, Philos. Klassiker, Stuttgart, Frommann.
Rubin, S., Die Erkenntnisstheorie Salomon Maimons, Diss. Bern, Steiger & Co.
Sakmann, P., B. de Mandeville, Freiburg, Mohr.
Schmidt, T. J., Das Aergerniss der Philosophie. Eine Kantstudie, Progr. Berlin.
Schulze-Gaevernitz, G. v., Carlyle, 2. Aufl., Berlin, Hoffmann & Co.
Schumann, W. P., Der Unendlichkeitsbegriff bei Locke, Diss. Leipzig.
Schwarz, H., Der Rationalismus und der Rigorismus in Kant's Ethik, Kantstudien II, 1.
Sickenberger, O., Kants Lehre von der Quantität des Urtheils, ebenda.
Spitzer, S., Die Moralphilosophie Spirs, Diss. Würzburg.
Staeps, H., Rohmer's „Wissenschaft von Gott“, Diss. Erlangen.
Stein, Ludwig, Die sociale Frage im Lichte der Philosophie. Vorlesungen über Socialphilosophie und ihre Geschichte (Umriss einer Geschichte der Socialphilosophie, S. 175—510). Stuttgart, Enke.
Stier, J., Das Unbewusste bei Lotze, Diss. Erlangen.

Stölzle, R., Karl E. von Baer und seine Weltanschauung, Regensburg, Verlagsanstalt.

Südekum, A., Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Leipzig, J. Schnurpfeil.

Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie III, 2. 8. Aufl. Berlin, Mittler & Sohn.

Vives, Dialoge, Uebertr. von Broering, Oldenburg, Stolling.

Vorenkamp, R., Agnosticisme van Herbert Spencer, Diss. Groningen.

Walser, J. M., Kritische Darstellung der Moralprincipien Ed. von Hartmann's, Diss. Leipzig.

Wilhelmi, J. H., Carlyle und Nietzsche, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht.

Windelband, W., Kuno Fischer und sein Kant, Kantstudien, II, 1.

Ziegler, Th., Phil. Melanchthon, der humanistische Genosse Luthers, Strassburg, Schmidt.


Stanford University Libraries
3 6105 013 452 615

